Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings

sämmtliche Werke.

Zweite Abtheilung.

Vierter Band.

Stuttgart und Augsburg.

J. G. Cotta'scher Verlag.

1858.

Philosophie

der

Offenbarung

von

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'scher Verlag.
1858.

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg.

Inhalts-Uebersicht.

Drittes Buch.

Der Philosophie der Offenbarung zweiter Theil.

Drittes Buch.

Der

Philosophie der Offenbarung

zweiter Theil.

Vierundzwanzigste Vorlesung.

Den (speciellen) Vortrag über Philosophie der Offenbarung glaube ich nicht besser als mit einer allgemeinen Reflexion anfangen zu können über den specifischen Unterschied zwischen den Gegenständen unsrer bisherigen Betrachtung und derjenigen, zu welcher wir jetzt fortgehen. Obgleich nämlich die Principien, welche der Mythologie zu Grunde liegen, sie erklären, im Allgemeinen, d. h. bloß materiell betrachtet, auch Principien der geoffenbarten Religion seyn müssen — schon darum, weil die aus der Mythologie hervorgehenden Religionen (die wildwachsenden) und die geoffenbarte beide Religionen sind —, so muß doch der große Unterschied beider erkannt werden, daß die Vorstellungen der Mythologie — Erzeugnisse eines nothwendigen Processes sind, einer Bewegung des natürlichen, bloß sich selbst überlassenen Bewußtseyns, auf welche, wenn sie einmal gegeben ist, keine freie Ursache außer dem Bewußtseyn einen weitern Einfluß hat, während die Offenbarung ausdrücklich als etwas gedacht wird, das einen Actus außer dem Bewußtseyn und ein Verhältniß voraussetzt, das die freieste Ursache, Gott, nicht nothwendig, sondern durchaus freiwillig sich zum menschlichen Bewußtseyn gibt oder gegeben hat. — Beide, Mythologie und Offenbarung, verhalten sich zueinander wie exoterischer Proceß und wie innere Geschichte. Im Proceß ist bloße Nothwendigkeit, in der Geschichte ist Freiheit. Die Mythologie hat zwar in sich selbst auch ein Esoterisches erzeugt (in den Mysterien), aber auch dieses ist nur ein Erzeugniß des

äußeren Processes. Die Wissenschaft, indem sie von der Mythologie zur Offenbarung übergeht, geht also damit in ein völlig anderes Gebiet über. Dort hatte sie mit einem nothwendigen Proceß zu thun, hier mit etwas, das nur da ist in Folge eines absolut-freien Wollens.

Eine sehr natürliche Frage wird also seyn: wie sich das Wissen in dem einen Gebiet zu dem Wissen in dem andern verhält.

Um die Antwort auf diese Frage zu finden, wollen wir den Unterschied noch von einer andern Seite betrachten.

Wir sprechen von einer Philosophie der Offenbarung. Nun verstehen aber die meisten unter Philosophie eine Wissenschaft, welche die Vernunft rein und bloß aus sich selbst erzeugt, nach diesem Begriff wäre es natürlich, wenn sie unter Philosophie der Offenbarung einen Versuch verstünden, die Ideen der geoffenbarten Religion als nothwendig, als reine Vernunftwahrheiten darzustellen oder auf solche zurückzuführen. Dagegen verbinden nun aber die wahren Offenbarungsgläubigen mit dem Begriff der Offenbarung die Vorstellung, daß die Gegenstände derselben solche seyen, von welchen man nicht nur keine Wissenschaft habe, sondern die man schlechterdings nicht wissen könnte **ohne** die Offenbarung. Und darin können wir ihnen nicht Unrecht geben, wollen wir anders aufrichtig seyn, und dieß ist das Erste, was in jeder Wissenschaft, zumal aber in einer Frage, wie die gegenwärtige, ein jeder an sich selbst fordern muß — es zwingt mich niemand von Offenbarung zu reden; wenn aber einmal davon geredet wird, so geziemt es sich, aufrichtig und in dem Sinn davon zu reden, wie sie allein genommen werden kann. Wozu gäbe es eine Offenbarung, oder zu welchem Ende würde der Begriff einer solchen nur noch überhaupt beibehalten, wenn wir durch eine solche am Ende nichts weiter erführen oder inne würden, als was wir auch ohne sie und von selbst wissen oder doch wissen könnten?

Diejenigen selbst, welche die Offenbarung gern auf bloße Vernunftwahrheiten zurückführen, also den Unterschied zwischen dem Inhalt der Offenbarung und dem, was sie Vernunft nennen, ganz aufheben möchten, etwas, das ihnen freilich nicht möglich ist, ohne zu sehr gewaltsamen Mitteln

zu greifen, ganz ähnlich denen mancher Erklärungen der Mythologie, die gerade das, was das Eigenthümliche und Unterscheidende derselben ist, zum bloß Zufälligen machen, indem sie es für bloße Einkleidung oder Hülle ausgeben, welche man abzustreifen suchen müsse, — diese selbst also, die als den wesentlichen und bleibenden Inhalt der Offenbarung bloße Vernunftwahrheiten gelten lassen, diese selbst, wenn sie etwa noch Ursache finden, das Wort Offenbarung beizubehalten, und z. B. den Stifter des Christenthums wenigstens als einen von der Vorsehung besonders auserseheneu und mit ungewöhnlichen Gaben ausgestatteten Lehrer zu beschreiben, — auch diese, die im Christenthum doch ein Werk der Vorsehung zugeben, würden auf die Frage: wozu es einer solchen besonderen Veranstaltung der Vorsehung bedurft habe, doch nur antworten können, die Menschheit sey auf diese Weise früher zum Besitz gewisser reinerer oder besserer Vorstellungen gelangt. Da nun aber dieselben Personen hiemit die Behauptung verbinden, diese Vorstellungen seyen bei der ersten oder früheren Mittheilung noch in unwesentliche und verdunkelnde Hüllen eingewickelt worden, welche abzustreifen es nach ihrer Meinung Jahrhunderte bedurft hatte, so geben sie ja eben damit den einzigen Vortheil jener besonderen Veranstaltung, nämlich das frühere Bekanntwerden gewisser Wahrheiten, wieder auf, und consequenter Weise müßten sie vielmehr eben diese Veranstaltung ansehen als eine der Ursachen, durch welche die reine Vernunftentwicklung in der Menschheit aufgehalten worden; ja sie müßten das, was sie Offenbarung nennen, sogar als die hauptsächlichste und mächtigste Ursache dieser Retardation — dieser aufgehaltenen Entwicklung — ansehen. Es ist also leicht einzusehen, daß der Begriff einer Offenbarung entweder gar keinen Sinn hat und völlig aufgegeben werden muß, oder daß man genöthigt ist, einzuräumen, der Inhalt der Offenbarung müsse ein solcher seyn, der ohne sie nicht nur nicht gewußt würde, sondern nicht einmal gewußt werden könnte.[1]

[1] Ein gewisser H.....g in seinem Schriftchen: „Mysticismus, der wahrhaft historische und der heutzutag fälschlich so genannte" (der übrigens selbst den wahren, historischen Begriff von Mysticismus ganz so, wie es von mir immer

Hier wird also die Offenbarung zunächst als eine eigne und besondere Erkenntnißquelle bestimmt. Sollte es nicht aber gleichwohl noch einen allgemeinen Begriff geben, unter den sie sich als besondere Art subsumiren ließe? Jeder, auch der übrigens nach der höchst möglichen Einheit der Erkenntniß strebt, gesteht doch, daß nicht alle Dinge auf gleiche Weise erkannt werden, und namentlich, daß die Vernunft keineswegs die einzige Erkenntnißquelle ist. Der reinen Vernunft wird die Erfahrung entgegen oder doch an die Seite gestellt. Es ist aber leicht einzusehen, daß die durch Offenbarung erlangte Wissenschaft unter die allgemeine Kategorie des durch Erfahrung uns zu Theil werdenden Wissens gehört. Aber es gibt auch anderes, das wir nur durch Erfahrung, oder, wie man zu sagen pflegt, a posteriori wissen können. Auf welche Weise die Philosophie zur Erkenntniß, daß Gott Ist, oder zur Entdeckung fortschreitet, daß in ihm eine Möglichkeit ist, Hervorbringer eines von ihm verschiedenen Seyns (Schöpfer) zu seyn, will ich jetzt nicht wiederholen, aber wie immer die Philosophie zu dieser Einsicht

geschehen ist, erklärt), drückt sich S. 36 so aus: „Eine Offenbarung, die keinen andern Inhalt hätte, als was der Mensch aus bloßer Vernunft auch wissen kann, hörte eben damit auf Offenbarung zu seyn. Wollte man sagen, das Verdienst der Offenbarung bestehe nur in einer gewissen Anticipation der Vernunfterkenntniß, indem die Vorsehung sich ihrer als eines Mittels bediene, gewisse Wahrheiten den Menschen früher mitzutheilen, als die sich entwickelnde Vernunft aus sich selbst zur Kenntniß derselben gelangt seyn würde, so würde man dadurch durchaus nichts gewinnen. Denn da diese Erklärung mit der Behauptung verbunden auftritt, die erste Offenbarung sey in unwesentliche Hüllen eingekleidet gewesen, welche erst nach Jahrhunderten wieder abgestreift werden konnten, so wird eben damit der angebliche Vortheil der Offenbarung wieder aufgegeben, indem es klar ist, daß sie nach dieser Ansicht nicht als Beschleunigungsmittel, sondern vielmehr als die Hauptursache der Retardation in der Entwicklung der menschlichen Vernunft zu betrachten wäre. Entweder hat das Wort Offenbarung gar keinen Sinn und man muß den Begriff von ihr ganz aufgeben, oder man muß einräumen und anerkennen, daß sie einen Inhalt habe, der ohne sie nicht gewußt werden könnte". Derselbe sagt dann (zum Dank) S. 67: „Der Charakter der mystischen Theologie ist der contemplative, der speculative. Nicht zu verkennen ist ihre (der mystischen Theologie) Aehnlichkeit mit der neueren auf Jacob Böhme sich stützenden deutschen Philosophie, und besonders mit der phantasiereichen neuesten Naturphilosophie".

fortschreitet, daß Gott Schöpfer seyn wollte, dieß würden wir uns doch niemals einbilden anders zu wissen als eben dadurch, daß er wirklich geschaffen hat, durch die That, durch das wirkliche Vorhandenseyn eines von ihm verschiedenen Seyns. Wir werden zwar auf jenem Punkt der Philosophie, wo wir dieses Seyn noch als ein bloß mögliches und daher zukünftiges betrachten, Gründe aufbringen, nach welchen es uns scheint, daß Gott geneigter seyn werde, jenes mögliche Seyn in Wirklichkeit zu setzen, als es nicht zu setzen, aber einestheils werden diese Gründe selbst schon, bei genauerer Untersuchung, als von Eigenschaften Gottes hergenommen erscheinen, die wir selbst eben nur a posteriori kennen gelernt haben („τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ" setzt schon selbst eine moralische Natur voraus; unterscheidet man zwischen positiven und negativen Eigenschaften, so sind diese die apriorischen, jene die aposteriorischen), anderntheils würden uns diese vorausgesetzten Beweggründe doch nimmer Gewißheit irgendwie gewähren, Gewißheit gibt erst die Thatsache der Welt selbst. Von diesem Punkt an sind wir dann freilich auf dem Weg nothwendiger Fortschreitung. Nachdem einmal durch jenen Entschluß die Spannung der Potenzen und damit ein theogonischer Proceß, der sich zugleich als ein kosmogonischer verhält, gesetzt ist, befinden wir uns im Gebiet einer zwar immer nur relativen und hypothetischen Nothwendigkeit, aber doch in der Linie eines in diesem Sinn nothwendigen Fortschritts. Wir können als nothwendig einsehen, daß jener Proceß, und zwar als Proceß einmal gesetzt, diese und jene Momente durchlaufen wird; vom Standpunkt des allgemeinen Begriffs, der uns einmal von dem Proceß gegeben ist, wird unser Wissen von den einzelnen Momenten gleichsam ein Voraussehen, ein Wissen a priori seyn. Diese innere Nothwendigkeit des Processes selbst führt uns indeß abermals auf einen Punkt, wo alles auf eine freie That gestellt erscheint. Das nothwendige letzte Erzeugniß des Processes ist ein Bewegliches, das, was es Ist, seyn und nicht seyn Könnende, der ursprüngliche Mensch, bei dem es steht, das ihm (dem Menschen) durch die Schöpfung Unterworfene — dieses Seyn entweder ewig und unauflöslicher Weise mit dem göttlichen zu verbinden, oder es für sich zu nehmen, und so es dem

göttlichen Seyn zu entfremden. Auch hier hört alles Wissen a priori wieder auf; nur der Erfolg, nur der Zustand, in dem wir das menschliche Bewußtseyn erfahrungsgemäß finden, zeigt uns, was geschehen ist, zeigt uns z. B., daß das Seyn, das dem Menschen ein inneres, ein ihm untergebenes, unterworfenes seyn sollte, daß dieses für ihn ein äußeres geworden, und ihn vielmehr sich unterthan gemacht hat.

Einen jenem früheren theogonischen Processe — der mittelbar auch ein kosmogonischer ist — einen diesem analogen, ja ihn im menschlichen Bewußtseyn wiederholenden Proceß haben wir in der Mythologie erzeugenden Bewegung erkannt. Auch diese Bewegung, die nun eine ganz subjektive, bloß im Bewußtseyn vorgehende ist, schreitet wieder in sich durch gewisse nothwendige Momente fort. Aber diese Bewegung selbst ist eine hypothetische, sie ist nur möglich unter einer gewissen Voraussetzung. Es ist nämlich bei dieser Bewegung angenommen, daß jene vermittelnde Potenz, durch welche schon in der ersten Schöpfung das alles verzehrende Seyn zum Grund der Kreatur gemacht wurde, daß diese vermittelnde Potenz im Proceß bleibe und aushalte. Denn ohne diese würde alles menschliche Bewußtseyn verzehrt und als menschliches vernichtet werden. Nun haben wir aber dieses Bleiben der vermittelnden Potenz nur aus dem Faktum des mythologischen Processes geschlossen. Aber warum bleibt denn die vermittelnde Potenz im Bewußtseyn, warum zerstört sich das menschliche Bewußtseyn nicht unaufhaltsam, nachdem einmal die ihm feindliche Macht sich wieder erhoben hat? Sie sehen hieraus, daß die Mythologie uns wieder an eine andere Ordnung verweist und ihrer Existenz nach nicht bloß aus sich selbst begreiflich ist, daß durch die Philosophie der Mythologie letztere (die Mythologie) zwar ihrem Inhalt nach begriffen, aber nicht ihrer Existenz nach erklärt ist, daß die Philosophie die Mythologie selbst wieder auf einen höheren Zusammenhang hinweist und ihn fordert, der in letzter Instanz erst sie selbst erklärt. Dieser höhere Zusammenhang kann nun nicht mehr in der Philosophie der Mythologie, er kann nur in der Philosophie der Offenbarung gefunden werden, von der also jene selbst umschlossen ist. Es ist keine Nothwendigkeit vorhanden, daß das menschliche Bewußtseyn

in seinem Auseinandergehen sich behaupte, sich nicht zerstöre. Dieß kann nur das Werk eines freien Willens seyn, der es nicht will verloren oder untergehen lassen, und dieser freie Wille, das menschliche Bewußtseyn zu erhalten und zu retten, kann nur in demselben gesucht werden, der auf die Gefahr dieses Umsturzes hin dennoch die Welt gewollt hat. Von diesem Willen kann die Mythologie jedenfalls nur eine accidentelle Folge — eigentlicher Zweck konnte sie nie seyn. Gott hat, sagt der Apostel, die Zeiten der Unwissenheit (des Heidenthums) übersehen, d. h. er hat sie nicht als Zweck betrachtet, sondern was in ihnen geschah, nur als etwas Mitgeschehendes betrachtet und zugelassen (als Mitgeschehendes von etwas Höherem). Die Mythologie ist daher zwar eine Folge, aber sie ist keineswegs die eigentliche Offenbarung jenes göttlichen Willens (daß das menschliche Bewußtseyn nicht verloren seyn soll). Dieser göttliche Wille geht über die Mythologie hinaus, und wird daher auch erst offenbar in dem, was in der Ordnung der Zeiten auf das Heidenthum folgt. Wir können wohl auch aus der Mythologie auf jenen göttlichen Willen schließen (und es ließe sich vielleicht nachweisen, daß auch die Denkendsten und Erwecktesten unter den Heiden etwas ganz anderes — irgend ein ihnen unerforschliches Geheimniß — hinter der Mythologie vermuthet), also wir können aus der Mythologie auch wohl auf jenen göttlichen Willen schließen, aber der eigentliche Effekt dieses Willens ist sie nicht.

Wie ist denn also dieser Wille erkennbar, der eigentlich nicht als solcher Ursache der Mythologie, darum in ihr auch nicht eigentlich erkennbar ist, und dessen wir doch bedürfen, um die Mythologie auf ihren letzten Grund zurückzuführen?

Nachdem wir einmal jene Katastrophe, durch welche das in der Natur unterworfene Princip sich wieder erhob, um des schon vorhandenen menschlichen Bewußtseyns sich zu bemächtigen, als eine gegen den göttlichen Willen erfolgte erkannt haben, so ist es allerdings nur natürlich zu denken, daß Gott, indem dieses Seyn, worauf er alles gesetzt, sich ihm entzog, daß Gott in diesem Augenblick schon Gedanken zu einer Wiederherstellung dieses Seyns faßte, ja, wie schon früher bemerkt,

da er jene Katastrophe nothwendig voraussah, so müssen wir annehmen, daß er diesen Gedanken und den ihm gemäßen Entschluß schon vor der Grundlegung der Welt gefaßt habe. Noch mehr: dieser Gedanke, dieser Entschluß mußte angemessen seyn dem außerordentlichen Ereigniß, dem Ereigniß, das, vom menschlichen Standpunkt zu reden, keine Vernunft hätte voraussehen, ja auch nur für möglich halten können. Denn welche Vernunft hätte für möglich gehalten, daß der Schöpfer einem Geschöpf die Macht gegeben, ihm sein eignes Werk wieder in Zweifel zu stellen? — ich sage: überhaupt einem Geschöpf, nicht einem Geschöpf, das, wie sentimentale Philosophen sich ausdrücken, doch nur für dieses winzige Erdsphäroid Bedeutung hat, denn die Meinung, welche den Menschen a priori schon nicht schlecht und gering genug machen kann (denn freilich a posteriori ist er schlecht genug) und die übrigens gern auf allen Sternen Menschen sähe, ist längst in die Romane verwiesen und für den ernsten Philosophen kein Gegenstand der Beachtung — also wer einmal dieses Außerordentliche zugegeben hat (und dieses zuzugeben, kann jeder Mensch von tieferer Erfahrung in sich und außer sich hinlänglich nöthigende Gründe finden), wer einmal jenes Außerordentliche zugegeben hat, der sollte sich auch dann über das Außerordentliche des göttlichen Entschlusses, so weit er auch über menschliche Fassungskraft hinausgehen mag, nicht weiter verwundern. Indem er jenes Erste zugibt, hat er jedes Recht, gegen das andere, so erstaunenswerth es immer seyn möge, ungläubig zu seyn, aufgegeben. So weit ist noch zu gehen, wenn wir den Schöpfer und wenn wir die Katastrophe voraussetzen. Dieser göttliche Wille nun aber, den wir auf keinen Fall umhin können uns als mit dem ersten Umsturz schon gesetzt und gefaßt zu denken, dieser göttliche Wille als wirklich ist im eminentesten Sinn das — ohne Offenbarung — schlechterdings nicht zu Wissende, dieser Wille ist das Geheimniß κατ᾽ ἐξοχήν, und die Offenbarung im höchsten Sinn, von der wir allein reden, ist die Offenbarung dieses Willens. Kein Wille aber offenbart sich anders als durch die That, durch die Ausführung. Die höchste Offenbarung besteht also nur eben in der Ausführung jenes zugleich mit der Katastrophe des Menschen gefaßten Willens oder göttlichen Entschlusses.

Solange ein Wille nur Wille und nicht in That übergegangen ist, so lange ist er Geheimniß, aber die That ist seine Manifestation, durch diese hört er also auf Geheimniß zu seyn und kann nicht bloß erkannt, sondern nun sogar durch Nachdenken und Combination begriffen werden. Es ist daher eine offenbar falsche Vorstellung, die man sich vom Geheimniß der geoffenbarten Religion macht, wenn man sich darunter Wahrheiten oder Thatsachen denkt, die auch, nachdem sie geoffenbart, also offenbar geworden sind, noch Geheimniß, d. h. unerkannt oder doch wenigstens unbegriffen, bleiben müssen. Der Apostel Paulus spricht von einem seit Weltzeiten verschwiegenen Plan Gottes, der aber nun durch Christus offenbar geworden sey, und überall spricht er in den Ausdrücken der lebhaftesten Freude davon, daß, was allen frühern Zeiten und selbst den Vätern verborgen gewesen — das Geheimniß Gottes und Christi, d. h. was zwischen dem Vater und Christus geheim gewesen, nun durch die Erscheinung Christi aller Welt offenbar geworden sey.

Nach allem diesem ist wohl einleuchtend, daß die Philosophie der Offenbarung nicht, wie die der Mythologie, einen nothwendigen Proceß darstellt, da die Offenbarung vielmehr ein völlig Freigesetztes, nur aus dem Entschluß und der That des freiesten Willens zu Begreifendes ist. Es kann wohl, da der Endzweck der Offenbarung eine Wiederbringung des Menschen und dadurch zuletzt der ganzen Schöpfung, also, wie dieß auch im Neuen Testament ausgedrückt wird, eine neue oder zweite Schöpfung ist, es kann wohl durch die Offenbarung ein neuer oder zweiter Schöpfungsproceß eingeleitet werden, wie denn in der Theologie selbst von einem Proceß der Wiedergeburt geredet wird, aber die Offenbarung selbst ist kein nothwendiger Proceß, sondern eine Sache des allerlautersten und freiesten Willens. Es wird also niemand, der nur weiß, wovon die Rede ist, wenn er von Offenbarung spricht, sich einbilden, als wäre diese etwas a priori zu Begreifendes. Im Gegentheil wird die Philosophie der Offenbarung vor allem sich bescheiden, daß alles, was sie von der Offenbarung zu sagen weiß, nur in Folge des wirklich Geschehenen zu sagen ist. Sie wird ihr Geschäft darein setzen, zu zeigen, daß die Offenbarung nicht ein nothwendiges

Ereigniß, sondern die Manifestation des allerfreiesten, ja persönlichsten Willens der Gottheit sey. So von der einen Seite. Gleichwie es nun aber zwar keine Philosophie gibt, die beweisen könnte, daß Gott eine Welt habe erschaffen müssen, wohl aber, wenn erkannt ist, daß die Schöpfung das Werk des freiesten Entschlusses seyn kann, eine Philosophie sich im Stande glauben kann, Beweggründe dieses Entschlusses zu denken, und die That, die Ausführung selbst begreiflich zu machen, so läßt sich allerdings eine Philosophie denken, welche zwar, jenen göttlichen Willen, der in der Offenbarung sich ausgeführt hat, a priori und in diesem Sinn aus reiner Vernunft zu erkennen, sich bescheidet, dagegen aber für möglich achtet, eben diesen Willen, nachdem er einmal erklärt und offenbar ist, theils begreiflich, theils in den wesentlichen Theilen seiner Ausführung verständlich zu machen, so weit er auch an sich über menschliches Begreifen hinausgehen mag. Er übertrifft menschliche Begriffe, aber er ist insofern doch wieder begreiflich, als die Größe dieses Willens doch nur = der Größe Gottes, der in dieser Beziehung von sich sagt: Ich bin nicht ein Mensch. Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken und eure Wege sind nicht meine Wege, sondern so viel der Himmel höher ist als die Erde, so sind auch meine Wege höher denn eure Wege und meine Gedanken denn eure Gedanken. Alles was der Mensch in dieser Hinsicht zu thun hat, ist, die Enge und Kleinheit seiner Gedanken zu der Größe der göttlichen zu erweitern.

Die Absicht der bisherigen Bemerkungen war, Sie nur überhaupt erst auf die Linie, auf den Standpunkt zu stellen, welche die Philosophie der Offenbarung voraussetzt. In gleicher Absicht werde ich nun noch eine Reihe ähnlicher einzelner Bemerkungen folgen lassen.

Es ist ein bekanntes Wort Platons[1]: der Affekt des Philosophen (τὸ πάθος τοῦ φιλοσόφου) ist das Erstaunen, τὸ θαυμάζειν. Ist dieser Ausspruch wahr und tief, so wird die Philosophie, anstatt auf das bloß als nothwendig Einzusehende beschränkt zu seyn, vielmehr den Trieb empfinden, von dem, was sie als nothwendig einzusehen im Stande ist, und was insofern kein Erstaunen erregt, zu dem

[1] Theaetet, p. 155 D.

fortzuschreiten, was außer und über aller nothwendigen Einsicht und Erkenntniß liegt; sie wird sogar keine Ruhe finden, eh' sie zum absolut Erstaunenswerthen fortgeschritten ist [1]. — Jede Bewegung ist eigentlich nur ein Suchen nach Ruhe, auch die Bewegung in der Wissenschaft, und dauert daher nur so lange, als dasjenige nicht gefunden ist, in dem der Geist absolut ruhen kann, das durch seine Natur alles weitere Denken aufhebt, weil es das alles Denken Uebertreffende ist. Die Idee eines nie aufhörenden Fortschrittes ist eigentlich die Idee eines Progressus ohne Ziel, was aber ohne Ziel, ist auch ohne Sinn, ein solcher unendlicher Progressus also zugleich der trostloseste und der leerste Gedanke. Schon Salomo oder der Weltweise, der unter dessen Namen seine Erfahrungen mittheilt, sagt: Ich gab mein Herz daran, die Ursache der Dinge zu ergründen und alles zu erforschen, was unter dem Himmel geschieht. Solche unselige Mühe hat Gott den Menschenkindern gegeben, daß sie sich darinnen quälen. Aber da ich alles, was unter der Sonne geschieht, auf solche Weise betrachtet hatte, fand ich, daß alles eitel sey, und eine Verzehrung des Geistes [2]. Denn in nichts, was ihm bekannt war, hatte er ein Ziel der Ruhe gefunden, und eitel ist alles, was ohne bestimmtes Ziel ist oder geschieht, und jedes Denken, das nicht ein solches Ende findet, ist nur ein sich selbst Verzehren des Geistes.

Das letzte Ziel des Wissens kann nur seyn, etwas zu erreichen, wodurch es selbst in Ruhe gesetzt wird. Zweifel findet statt, solange noch Bewegung stattfindet, weil innerhalb der Bewegung, was sich auch finde, immer ebenso wohl ist, als nicht ist — ist als Moment, nicht ist, weil es eben nur Moment, nur Durchgangspunkt ist, und also nothwendig auch wieder zur Vergangenheit wird. Aller Zweifel hört daher nur bei einem Letzten auf, von dem ich nur noch sagen kann, daß es Ist. Will man einen solchen Zustand der Ruhe alles Denkens, einer Gewißheit, die eben damit aller Arbeit des Wissens ein Ende macht, Glauben nennen, so mag man es thun, aber 1) muß man

[1] Man vergl. hierzu Denkmal, S. 191. D. H.

[2] Pred. 1, 13. 14.

alsdann den Glauben nicht als eine selbst unbegründete Erkenntniß ansehen. Das Letzte, in dem alles Wissen ruht, kann nicht ohne Grund seyn, dem widerspricht schon, daß es das Letzte, insofern also vielmehr das Allerbegründetste ist; nur selbst kann es nicht wieder zum Grund eines Fortschritts werden, denn so wäre kein Ende. Das eben ist die Mühe der Wissenschaft in ihrem Fortschreiten, daß, wenn sie irgend einen Punkt, der ein letzter scheinen kann, erreicht hat (und in jeder fortschreitenden Bewegung ist jeder in der Linie dieses Fortschritts liegende Punkt einmal ein letzter) — daß sie dann zwar zuerst ungemein erfreut ist, und einen Augenblick sich vorstellt, da wäre nun ihres Bleibens, indem sie aber das Erlangte oder Gefundene scharf ins Auge faßt, so entdeckt ihre Dialektik wieder an ihm ein Nichtseyn, eine Negation, die nur wieder durch eine folgende Position aufzuheben ist, an welcher (der folgenden Position) sie vielleicht wieder dieselbe Entdeckung macht, die Möglichkeit eines neuen Fortgangs, ja eines Umsturzes. Diese Möglichkeit darf sie sich nicht verbergen. Denn alle Möglichkeit muß Wirklichkeit werden, damit alles klar, offenbar und entschieden sey, kein geheimer Feind zurückbleibe, auch der letzte Feind überwunden sey.

Um dieß etwas näher an der Wirklichkeit zu zeigen, so scheint es wohl, die Wissenschaft könne nichts Höheres erreichen, als jenen Moment, wo Gott selbst ruht — in der Hervorbringung des Menschen. Aber nicht lange, so erblickt sie eben hier die höchste Gefahr eines völligen Umsturzes, indem das Schicksal des göttlichen Werks in die Freiheit eines Geschöpfes gestellt ist. Die Vernunft — man sage, wenn man will: die gemeine Vernunft, aber immer ist es die Vernunft, die schon hier geneigt seyn wird, den Schöpfer interveniren zu lassen und die so oft wirklich aufgeworfene Frage aufzuwerfen, warum Gott diesen Umsturz nicht verhindert. Aber Gott ist größer, als wir denken, und hat nichts zu fürchten, er weiß auch dem Aeußersten, das geschehen kann, durch ein anderes Aeußerstes zu begegnen, die Welt wird darum doch nicht verloren gehen, sondern da sie durch einen bloß kreatürlichen Willen nicht festzustellen war, auf einer höheren Stufe durch

eine allen Zweifel aufhebende That, durch die That eines überkreatürlichen und doch zugleich menschlichen Willens — durch einen zweiten Menschen festgestellt werden.

Der Glaube, um darauf zurückzukommen, darf also nicht als ein unbegründetes Wissen vorgestellt werden, man müßte vielmehr sagen, er sey das allerbegründetste, weil er allein das hat, worin aller Zweifel besiegt ist, etwas so absolut Positives, daß aller weitere Uebergang zu einem andern abgeschnitten ist. Eben daraus erhellt aber zugleich 2), daß man die Wissenschaft nicht mit dem Glauben anfangen kann,* wie so viele lehren und predigen. Denn die allen Zweifel aufhebende Gewißheit (und nur diese ist Glaube zu nennen) ist nur das Ende der Wissenschaft. Zuerst das Gesetz und dann das Evangelium. Die Vernunft ist = dem Gesetz, der Glaube = dem Evangelium. Aber wie der Apostel sagt, daß das Gesetz der Zuchtmeister gewesen auf Christum, so muß die strenge Zucht der Wissenschaft dem Glauben vorausgehen, ob wir gleich erst durch den Glauben, d. h. durch den Besitz der allen Zweifel aufhebenden Gewißheit, gerecht, d. h. eigentlich vollendet werden. Der Apostel sagt: Alle Schätze der Weisheit sind in Christo verborgen, das heißt aber: sie sind in ihn aufgenommen, in ihm enthalten, also er wird nur begriffen, wenn zugleich alle Schätze der Erkenntniß in ihm begriffen werden. „Suchet, so werdet ihr finden". Der Glaube hebt also das Suchen nicht auf, sondern fordert es, eben weil er das Ende des Suchens ist. Ein Ende des Suchens aber muß es geben.

Man kann freilich in einem gewissen Sinn, nämlich in dem Sinn, in welchem jeder Anfang oder jedes Anfangen eigentlich ein Glaube an das Ende ist, das noch nicht gesehen wird (denn glaubte ich nicht, so würde ich ja gar nicht anfangen), in diesem Sinn allerdings kann man sagen, daß schon der Anfang der Wissenschaft Glaube sey; aber dieser Glaube treibt selbst zum Wissen, und erweist sich eben im wirklichen Wissen, so daß der Gläubigste der Wissendste und umgekehrt der am meisten dem Wissen Vertrauende der Gläubigste. So weit gibt es also einen Glauben als Anfang (der aber selbst nur Glauben an Wissen ist)

und einen Glauben als Ende, der aber nur das zur Ruhe gekommene Wissen ist. Gegen das Letzte könnte man einwenden: die Erfahrung zeige, was auch die Schrift ausspreche, daß der Glaube nicht jedermanns Ding sey, daher müsse also auch jenes Letzte doch nicht ein allen Zweifel Aufhebendes seyn, wie wir behauptet haben. Allein in welchem Sinn haben wir dieß behauptet? Nur in dem Sinn, daß jenes Letzte in sich selbst, also objektiv genommen, kein Zweifelhaftes (den Grund zu einem weiteren Fortschritt Enthaltendes) sey. Damit ist aber nicht gesagt, daß nicht gar viele zweifelhaft seyn können, jenes allen Zweifel Aufhebende anzunehmen. Allerdings wird es, wenn jemand auch zur letzten Erkenntniß durchgedrungen, auch dann wird es in Frage stehen, ob er sie zu ergreifen und anzunehmen fähig ist, ob er ein Herz zu ihr fasse, denn ein Herz gehört allerdings dazu wegen der Ueberschwänglichkeit des Gegenstandes, und es muß ein Ueberschwängliches seyn, eben um allen Zweifel aufzuheben. Es gibt Fälle im menschlichen Leben, seltene zwar, aber es gibt doch solche, wo der Mensch an dem plötzlichen und unerwarteten Glück, das ihm vor Augen steht, zweifelt, es nicht zu ergreifen, nicht für gewiß anzunehmen wagt. Hier entsteht also der Zweifel aus der Größe der Sache auf der einen und der Enge des Gemüths auf der andern Seite; denn es gibt zaghafte und kleinmüthige Seelen, und es gibt großmüthige und heroische Seelen, wie Schiller, wenn ich nicht irre, einem solchen engherzigen Zweifler zuruft:

— — — — Glaube,
Was dein kleines Gemüth dir zu begreifen erlaubt.

Hier ist also der Glaube allerdings etwas Subjektives, er ist das Vertrauen, die Zuversicht, das Herz, der Muth, das zu ergreifen, an dem man nur zweifelt, weil es für unsere gewohnten Begriffe zu transscendent ist. Das angeführte Beispiel zeigt, daß Zweifel möglich ist nicht nur an Dingen, die man nicht sieht, sondern auch an Dingen, die man sieht. In einem Leben des Marsilius Ficinus, aus dem auch Joh. Müller dieses anführt, wird erzählt: dieser habe mit seinem Freunde Angelus Politicus (einem der Männer, welche am Hofe Kosmus von

Medici die gemeinschaftliche Verehrung Platons zur innigsten Freundschaft verband), mit diesem habe er sich verabredet, daß, wer zuerst sterbe, dem andern ein Zeichen seiner Fortdauer geben solle, nun sey Angelus Politicus zuerst gestorben und sey dem Zurückgebliebenen wirklich erschienen, und habe ihm zugerufen: glaube nur, glaube nur, es ist gewiß. Er setzte also (die Geschichte als wahr angenommen) voraus, daß sein Freund des Glaubens bedürfe, ob er ihn gleich sehe und vernehme. In diesem Sinn also ist Glaube allerdings nicht jedermanns Ding. In diesem Sinn ruft die Offenbarung selbst dem Menschen zu: glaube nur, glaube nur, d. h. wage es, für wahr zu halten; in diesem Sinn fordert selbst die Wissenschaft, sowie sie das höhere Gebiet betritt, Glauben, d. h. den Muth und die Fähigkeit, auch Außerordentliches, wenn es sich darstellt, für wahr halten zu können.

Einigen Seelen (so müssen wir denken) wird dieser Glaube unmittelbar gegeben — sie selbst sehen es nur als Glück, als unverdiente Gnade an, die ihnen zu Theil geworden. Andere werden durch Lebenserfahrungen dahin gebracht, indem sie keine andere Ruhe finden für ihre Seele. Hier soll nun aber dieser Glaube mit der Wissenschaft in Verbindung, d. h. mit unserer anderweitigen Erkenntniß natürlicher, göttlicher und menschlicher Dinge in Zusammenhang gebracht werden.

Da aber jeder einsieht, und die Erfahrung zeigt, daß nicht von jeder Philosophie aus dieser Zusammenhang zu finden ist, so will ich der weiteren Erörterung noch einige Bemerkungen vorausschicken über die Beschaffenheit der Philosophie, welche einen Uebergang von der Wissenschaft zu der Offenbarung, von dem Reich der Natur, wie Leibniz sagt, d. h. vom Reich der Nothwendigkeit, zum Reich der Gnade vermitteln soll. Denn davon ist eigentlich hier die Rede.

Es gab eine Zeit — und sie hat lange gedauert —, wo man die Philosophie um so reiner und vollkommener darstellen zu können glaubte, je reiner sie aus dem bloßen Subjekt mit Beiseitsetzung alles dessen, was man Objekt nannte, entwickelt würde. Noch Fichte, wie wir im Anfang dieses Vortrags gesehen, fing damit an, die Natur oder das Nicht-Ich, wie er es nannte, und was jetzt auch die Franzosen adoptirt

haben, die sich mit dem moi und non-moi nicht wenig zu wissen scheinen, — dieses ganz als nicht-existent zu setzen und es erst hintennach wieder, in der praktischen Philosophie, wo es als nothwendiger Gegenstand des vernünftigen Wirkens nicht zu entbehren war, gleichsam ex speciali gratia wieder einzuführen. Schon Kant hatte in der theoretischen Philosophie nach einem guten Einfall Jacobis das Ding an sich „ehrenvoll pensionirt", in einen honorabeln Ruhestand versetzt. In dieser Zeit war denn auch die Philosophie, wie man sich leicht überzeugen kann, wenn man nur etwa Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft oder Fichtes Kritik aller Offenbarung lesen will, in ihrer eigentlichen Sonnenferne in Bezug auf die Offenbarung, am weitesten entfernt vom Reich Gottes. Eine andere Zeit kam, als man anfing zu erkennen, daß die Philosophie eben nur an der *Wirklichkeit* selbst sich entwickeln könne, daß sie nur an der wirklichen Welt den Stoff und das Mittel ihrer eignen Entwicklung und Steigerung besitze. Dieß konnte nun aber freilich nicht miteinemmal und gleichsam in Einem Zug realisirt werden. Das Erste, was als Element des Lebens und der Bewegung in die Philosophie aufgenommen werden mußte, war das Aelteste von allem Wirklichen, die *Natur*. Aber schon damals, als von allem Wirklichen nur erst die Natur in die Bewegung der Philosophie aufgenommen worden, und ein Theil den Untergang aller Religion, ja Atheismus darin sah, sah ein anderer Theil der Zeit gleichsam instinktmäßig die gegentheilige Folge voraus. Schon die Naturphilosophie wurde bald von manchen Seiten angefeindet, weil man fürchtete, sie könnte auf Religion, und zumal auf eine andere Ansicht der Geschichte zurückführen. Hatte nun die Natur selbst, ohnerachtet der Unabhängigkeit, in der sie sich vom Menschen behauptet, jene subjektive Philosophie nicht irre gemacht, so vermochte dieß um so weniger die Geschichte, in der man nur das Erzeugniß — allein selbst dieses Wort ist noch zu gut, man muß sagen: das Machwerk der menschlichen Freiheit, d. h. der schrankenlosen, durch nichts geregelten menschlichen Willkür sah oder sehen zu können glaubte. Wendete sich nun aber die Philosophie der *Geschichte* zu, so mußte sie auch hier

wieder von dem Ersten und Aeltesten ausgehen, d. h. von dem, was auf dieser Seite wieder das Erste und Aelteste ist — und dieß war die vollends ganz beiseit gelassene Mythologie, ohne welche man weder der Geschichte einen Anfang, noch einen Uebergang zum Christenthum finden konnte. Hierüber noch Folgendes.

Auch in der Geschichte gibt es Erscheinungen, auf die man das bekannte Wort Shakespeares anwenden kann: Es gibt Dinge unter der Sonne, wovon sich unsere Schulweisheit nichts träumen läßt, — jene Weisheit nämlich, die von gestern ist, die für die Vergangenheit keinen andern Maßstab hat als die Gegenwart, oder die jetzigen Verhältnisse des Menschen als ewige, immer gewesene ansieht. Wenn daher eine wahre Philosophie der Geschichte vorzüglich und vor allem auch jenen großen Gegensatz des Alterthums und der neueren Zeit theils zu erkennen, theils zu erklären hat, so wird sie den Schlüssel zu dieser Erklärung nur erst in jenen Tiefen finden, aus welchen allein auch die Entstehung der Mythen sich herleiten läßt. Aber nicht bloß der Schlüssel für die Vergangenheit — für das uns im Ganzen so fremd anlassende Alterthum — liegt in der Mythologie, sondern da die Gegenwart nur auf den Grund der Vergangenheit erbaut ist, so ist auch für die Bestimmung des gegenwärtigen geistigen Zustandes der Menschheit die Mythologie ein nothwendiges, nicht zu übergehendes, nicht auszuschließendes Moment. Unstreitig ist der gegenwärtige Zustand des menschlichen Bewußtseyns ganz und gar durch das Christenthum bestimmt. Aber auch das Christenthum ist eine geschichtliche Erscheinung. Möge man annehmen, daß es seiner Quelle, seinem letzten Ursprung nach in das gemeinhin für ganz unbegreiflich Erachtete zurückgehe, aber seine Wirkung ist doch eine offenbare, eine äußere selbst, die sich der geschichtlichen Erklärung nicht entziehen kann, die also auch geschichtlich erklärt werden muß. Wie will man nun jene erstaunenswerthe, gleichsam plötzliche Umkehrung der Welt begreifen, die sich ereignete, als bei der bloßen Erscheinung des Christenthums das Heidenthum zu erblassen, in sich unkräftig zu werden anfing, als vor dem verachteten Kreuz die stolze Macht des Heidenthums sich beugte, ihre Tempel

umgestürzt wurden, ihre Orakel verstummten, wie will man diese größte aller Revolutionen begreifen, wenn man nicht in der Natur des Heidenthums, also der Mythologie selbst die Ursache entdeckt hat, die es jener Einwirkung des Christenthums zugänglich und daher dieser inneren Auflösung und Zerstörung fähig machte? — Die erste, offenbarste und unmittelbarste Wirkung des Christenthums, die Wirkung, die es sich selbst vorzugsweise zuschreibt, war eben die Befreiung der Menschheit von jener Macht der Finsterniß, die im Heidenthum ihre Herrschaft über die Welt erstreckte. Schon daraus folgt aber, daß die Realität des Christenthums (und darum ist es zu thun, denn eine gewisse ideale Bedeutung schreibt ihm jeder, auch der Beschränkteste zu, für die gibt man heutzutage nichts mehr), daß, sage ich, die Realität des Christenthums nicht gründlich erkannt werden kann, ohne daß zuvor auch die Realität des Heidenthums auf gewisse Weise erkannt ist. Denn, wie ich schon früher sagte, die Realität einer Befreiung richtet oder bestimmt sich nach der Realität dessen, wovon sie befreit, und darum ist ein wahres Begreifen des Christenthums (und was hilft es für oder gegen das Christenthum zu reden, solange es nicht begriffen?) gar nicht möglich ohne vorausgehende Philosophie der Mythologie. Man könnte hier bemerken, dieß gehe also bloß die Theologen an. Aber keineswegs. Das Christenthum gehört nicht bloß diesen, es gehört ebenso wohl dem ächten Geschichtsforscher an; ja wäre es in den Schulen der Theologen schon längst zu einer gemeinen Erscheinung herabgeschätzt, so würde es der großartige Geschichtsforscher noch in seiner erhabenen, geschichtlichen Bedeutung festhalten, wie dieß z. B. Joh. Müller mitten in der Zeit einer flachen und seichten Aufklärung gethan hat.

Die allgemeine Wichtigkeit einer Erforschung der Mythologie als Voraussetzung, die sich das Christenthum selbst gibt, indem es sich als Befreiung vom Heidenthum ankündigt, ergibt sich besonders auch daraus, daß das Heidenthum keineswegs die bloße Erscheinung einer vergangenen Zeit ist, da es auch jetzt fortdauert, und zwar noch immer in sehr großen Massen wirklich existirt. Die Zahl der Polytheisten, d. h. derjenigen, deren Religion auf irgend eine Mythologie gegründet

ist, übertrifft noch immer bei weitem nicht bloß die Zahl der Bekenner des Christenthums und Judenthums, sondern die Zahl der Monotheisten überhaupt, wenn man unter diesen auch die Mohammedaner mitzählt. Nach den jüngsten Berechnungen ist die Gesammtzahl der Monotheisten, also der Juden, Christen und Mohammedaner, 344, die der Polytheisten 656 Millionen. Wenn hier etwa ein Fehler ist, inwiefern nämlich nach den neuesten Behauptungen, Balbis z. B., die gewöhnliche Annahme der Menschenzahl überhaupt zu 1000 Millionen zu groß ist, immer wird das Resultat bleiben, daß die Zahl der Polytheisten die der Monotheisten weit überwiegt. Freilich ist das noch bestehende Heidenthum ein in seiner Wurzel abgestorbenes, verwelktes, verlebtes, nichts Neues mehr hervorbringendes, und die heidnischen Völker sind der Geschichte gleichsam gestorbene, nicht mehr, als lebendige, thätig in sie eingreifende Glieder. Aber nur das, was noch lebendig, beweglich ist, kann auch durch einen fortgesetzten Proceß in etwas anderes übergehen, das Todte aber und Unbewegliche leistet einen Widerstand, der eben darum nicht zu überwinden ist, weil er ein bloß passiver ist, und man müßte also das Heidenthum, um es nicht als todte und daher unüberwindliche Masse sich gegenüber zu haben, erst wieder beleben, oder wenigstens diejenigen Punkte in ihm zu finden und zu entdecken wissen, durch welche es noch mit der wirklichen und wahren Religion zusammenhängt. Zu den merkwürdigen moralischen Erscheinungen unserer Zeit gehört unstreitig auch die große allgemeine Begünstigung der Missionen, d. h. der Versuche, auch die noch am Heidenthum festhaltenden Völker zu christlichen Vorstellungen und Ueberzeugungen hinüberzuführen. Aber ganz andere Erfolge wären von dieser verdienstlichen und jeder Anerkennung werthen Unternehmung zu erwarten, wenn sie von tieferen Einsichten in die Quelle der Mythologie, und also des Heidenthums, unterstützt würde, als nach den bisherigen Erfahrungen bei dem größten Theil der Missionarien der Fall ist. Die meisten derselben können, wie einige eingestehen, sich gar nicht in die Seele eines Heiden oder z. B. in den Gedankenzusammenhang eines indischen Braminen versetzen, und da sie in den heidnischen Vorstellungen nur Wahn, nur Lüge

zu sehen im Stande sind, können sie auch keinen Zugang zu dem Vorstellungsvermögen dieser Menschen finden, denen ihrerseits der bloß buchstäbliche und formelle Inhalt kirchlicher Rechtgläubigkeit etwas absolut Fremdes seyn und bleiben muß. Man kann es namentlich den geistreichen und scharfsinnigen Indiern nicht verübeln, wenn sie sich sträuben, einen Glauben an Formeln zu heucheln, der ihnen mit nichts in ihrem eignen Glauben, in nichts mit ihrer Weltansicht, ihrer Philosophie, ihrer Weisheit zusammenhängt.

Eine Philosophie, welche für die Wirklichkeit als solche keinen Sinn und keinen Platz hat, kommt endlich in Ansehung der Geschichte dahin, sich eine Geschichte zu machen, wie sie seyn sollte, welche gegen die wirkliche Geschichte dann nur ein negatives, abweisendes Verhältniß hat. Z. B. etwas der Art, wie das Christenthum ist, sollte eigentlich gar nicht seyn; es muß also auch als außer der wahren Geschichte seyend, d. h. es muß als nicht seyend dargestellt werden, nämlich als eine Erscheinung, die nur der Verstandlosigkeit, der willkürlichen oder der unwillkürlichen Täuschung ihren Ursprung verdankt. Eine solche Darstellung der Geschichte möchte gern das Geschehene ungeschehen machen, die Vergangenheit, soweit sie ihren höchst zufälligen Begriffen nicht gemäß ist, als nicht-existent, d. h. außer aller Wirkung und Bedeutung für die Gegenwart, setzen. Ein solches Verfahren geht über die Schranken einer bloß theoretischen Ansicht hinaus, indem es die Continuität der Bildung selbst aufhebt, der Gegenwart ihren Grund, ihre Basis entzieht, damit aber auch die Zukunft völlig in Zweifel stellt. Wir können die Welt einmal nicht von vorn anfangen, damit müßte man bei gehöriger Consequenz bis auf die Eichelkost der Urzeit zurückkommen. Wir können mit allen Künsten das Christenthum nicht aus der Welt schaffen. Wir können weder es selbst ungeschehen machen, noch was in Folge des Christenthums sich ereignet hat, jene größte und tiefste Veränderung, von welcher die Welt jemals Zeuge gewesen. Wir müssen das Christenthum anerkennen als seyend, so gut wir jede Formation der Natur bestehen lassen müssen. Wir können es so wenig aus der Reihe der Dinge ausstoßen, als wir eine der zahl-

reichen Pflanzenfamilien ausstreichen können, obgleich es mehrere gibt, die wir für unsere Person nicht eben vermissen würden, und deren Abwesenheit vielleicht nicht einmal unserem Verstand als eine Lücke auffallen würde.

Ich will nun nicht noch von denen reden, denen die Vernunft alles Seyn und sonach Gott nur die seyende Vernunft ist, hierüber habe ich mich gleich im Anfang dieses Vortrags hinlänglich erklärt, und will nur bemerken, daß, wenn die Vernunft alles Seyn (und daher umgekehrt alles Seyn die Vernunft) ist, es nicht geringe Schwierigkeit hat, die Unvernunft herbeizuschaffen, deren es doch bedarf, die wirkliche Welt zu erklären. Denn das sieht jeder, daß neben einer mächtigen und starken Vernunft, welche die Dinge allerdings auf gewisse Weise zu regieren scheint, auch ein großer und mächtiger Theil Unvernunft allem Seyn beigemischt sey. Die Vernunft aber kann ewig nur Vernunft seyn; sie kann sich nicht zu einem andern von sich oder gar zu ihrem Gegentheil machen. Die erste Eigenschaft der Vernunft ist, das Unveränderliche, sich selbst Gleiche zu seyn. Woher also das Vermögen, sich in ihr Gegentheil umzusetzen? — Andere nun aber, wenn sie nicht so weit gehen, zu sagen, das Seyn Gottes sey nur das Seyn der Vernunft, wollen wenigstens einen vernünftigen Gott, d. h. sie wollen, daß Gott nicht über die Vernunft thun könne. Damit gestehen sie aber Gott weniger zu, als sie dem Menschen zugestehen, denn selbst dem Menschen wird zugeschrieben, daß er über die Vernunft thun könne. Ein vernünftiger Mann zu heißen, ist ein schönes Lob, dennoch empfindet jeder, daß damit nicht viel gesagt sey. Auch darüber ist man einverstanden, daß der Heroismus nicht jedermanns Ding sey, wie der Glaube nicht jedermanns Ding ist, die Vernunft aber ist eben das, was jedermanns Ding ist. Seine Feinde — nicht nur nicht hassen, nicht verfolgen, sondern ihnen wohl thun, ja sie lieben, ist über die Vernunft. Die höchsten Gebote einer großmüthigen und den Menschen erhebenden Sittenlehre wären unerfüllbar, wenn der Mensch nicht über die Vernunft thun könnte. Warum sollte also Gott nicht über die Vernunft thun können? In diesem Sinn ist es keineswegs

unvernünftig, zu sagen, die Geheimnisse des Christenthums — oder vielmehr jenes Eine Geheimniß, das der Gegenstand und eben darum auch die einzige Ursache der Offenbarung ist, der Wille Gottes in Bezug auf das ihm entfremdete Menschengeschlecht sey *über* die Vernunft. Aber jener Entschluß Gottes, *der* in der Offenbarung sich *offenbart*, ist darum nicht sofort *unbegreiflich*, weil er über die Vernunft ist; denn er steht in einem vollkommenen Verhältniß zu dem Außerordentlichen des Ereignisses, auf das er sich bezieht, so wie zu der Größe Gottes.

Den Einwurf der Unvernünftigkeit kann man wohl gegen das brauchen, was sich schlechthin für vernünftig *gibt* oder geben will, nicht aber gegen das, was selbst erklärt, *über* alle Vernunft zu seyn, einen Inhalt zu haben, der in keines Menschen Gedanken hätte kommen können, wenn er ihm nicht wäre geoffenbart, d. h. durch die Wirklichkeit dargelegt worden, — ja was sich selbst als *Thorheit*, nämlich als Thorheit in Bezug auf einen gewissen Standpunkt menschlicher Beurtheilungsweise erklärt. — — Nichts trübseliger als das Geschäft der Rationalisten jeder Art, die vernünftig machen wollen, was sich selbst über alle Vernunft gibt. Der kühnste der Apostel, in dem man zugleich einen tiefen Dialektiker erkennt, spricht geradezu von der göttlichen Thorheit, von der Schwäche Gottes, die übrigens, sagt er, stärker sey und mehr vermöge als die menschliche Weisheit und die menschliche Stärke [1]. Nur der Starke kann oder darf schwach seyn. Man könnte den Gutmüthigen, die durchaus einen vernünftigen Gott nach ihrem Sinn haben wollen, mit J. G. Hamann antworten: ob sie denn noch nie bemerkt, daß Gott ein Genie sey, der wenig darnach frage, was *sie* vernünftig oder unvernünftig nennen. Es ist nicht jedem gegeben, die tiefe Ironie aller göttlichen Handlungsweise zu begreifen, und wer sie nicht von Anfang, wer sie nicht schon in der Weltschöpfung begriffen hat, der wird sie freilich nachher und später, etwa bei der Erlösungslehre, nicht wohl begreifen. Es ist *auch* nicht jedem gemeinen Denken

[1] Τὸ *μωρὸν* τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστί· καὶ τὸ *ἀσθενὲς* τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων ἐστί. 1 Cor. 1, 25.

gemäß, und es muß ihm wunderlich vorkommen, daß Einer und derselbe uno eodemque actu etwas bejaht und verneint, auch dieß ist gegen den Satz des Widerspruchs, wie er gemeinhin verstanden wird, und dennoch ist eben dieß das Verhältniß Gottes in der Schöpfung, daß er eben das setzt, was er selbst unmittelbar auch wieder verneint. Freilich müssen wir sagen: er ist ein anderer als der B setzende, es bejahende, ein anderer als der es verneinende; aber wir sagen nicht: er ist als jener und als dieser ein anderer Gott, sondern: die Gottheit (d. h. die absolute Freiheit) Gottes besteht eben in der Kraft dieses Widerspruchs — dieser Absurdität, wenn man will, zugleich der bejahende und verneinende zu seyn, und doch dabei nicht auseinander zu gehen, sondern zu bleiben, der Er ist. Ja nicht einmal bloß in Gott, selbst im Menschen, soweit ihm ein Strahl von Schöpfungskraft verliehen ist, finden wir dasselbe Verhältniß, diesen selben Widerspruch, eine blinde, ihrer Natur nach schrankenlose Produktionskraft, der eine besonnene, sie beschränkende und bildende, eigentlich also negirende Kraft in demselben Subjekt entgegensteht. Jedes Geistes Werk zeigt sogar dem sinnigen Kenner, ob es aus einem harmonischen Gleichgewicht jener Thätigkeiten hervorgegangen, oder ob eine von beiden, und welche im Uebergewicht gewesen. Ein Uebergewicht der producirenden Thätigkeit ist da, wo die Form gegen den Inhalt zu schwach erscheint, der Inhalt die Form zum Theil überwältigt. Das Gegentheil findet statt, wo die Form den Inhalt zurückdrängt, dem Werk die Fülle fehlt. Nicht in verschiedenen Augenblicken, sondern in demselben Augenblick zugleich trunken und nüchtern zu seyn, dieß ist das Geheimniß der wahren Poesie. Dadurch unterscheidet sich die apollinische Begeisterung von der bloß dionysischen. Einen unendlichen Inhalt — also einen Inhalt, der eigentlich der Form widerstrebt, jede Form zu vernichten scheint —, einen solchen unendlichen Inhalt in der vollendetsten, d. h. in der endlichsten Form darzustellen, das ist die höchste Aufgabe in der Kunst.

Gott ist keineswegs ein Gegensatz der Endlichkeit, und der, wie man sich vorstellt, nur in dem Unendlichen sich gefiele, sondern dadurch zeigt er sich als die höchste, künstlerische Natur, daß er das Endliche sucht,

und gleichsam nicht ruht, bis er alles in die faßlichste, begreiflichste, endlichste Form gebracht hat. Das Beschränkte des Christenthums, wovon manche reden, ist gerade Zweck, ist Absicht.

Man kann schon darin eine göttliche Thorheit sehen, daß Gott überhaupt mit einer Welt sich eingelassen, da er in ewiger Selbstgenügsamkeit an der bloßen Beschauung der durch ihn möglichen Welt sich erfreuen konnte. Aber die Schwäche Gottes — τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ — kann man insbesondere in seiner Schwäche für den Menschen erkennen. Aber in dieser Schwäche ist er stärker als der Mensch. Sein Herz ist groß genug, um alles fähig zu seyn. In der Schöpfung zeigt er vorzüglich nur die Macht seines Geistes, in der Erlösung die Größe seines Herzens. Dieß war gemeint, wenn ich sagte, die Offenbarung — oder die That, welche Inhalt der Offenbarung ist — sey seine persönlichste That. Denn gleichwie wir einen Menschen nicht seinem eigentlichen Selbst nach zu kennen meinen, wenn wir etwa nur seinen Geist kennen (denn dieser ist, je mächtiger, desto mehr etwas gewissermaßen Unpersönliches, etwas von ihm, von seinem Willen Unabhängiges), wie wir erst den Menschen selbst zu kennen glauben, wenn wir die Aeußerungen seines Herzens kennen gelernt, so ist Gott dem Menschen eigentlich erst in der Offenbarung wahrhaft persönlich geworden. Hier steht er dem Menschen wie ein Mensch entgegen, und was von Mose gesagt wird, daß Gott mit ihm nicht durch Gesichte und Träume, sondern von Angesicht zu Angesicht gesprochen habe, das gilt von der Offenbarung überhaupt, das Verhältniß in der Offenbarung ist ein unmittelbares und persönliches.

Eine große That meint man doch sonst nicht dadurch herabzusetzen, daß man sagt, sie sey über alle menschlichen Begriffe. So ist auch der Inhalt der Offenbarung dadurch nicht herabzusetzen. Es gibt selbst menschliche Thaten und Handlungen, die nicht jeder versteht. Wie viele Menschen gibt es wohl, die fähig gewesen wären, wie Sokrates zu sterben. Man darf mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß für den größeren Theil seiner Zeitgenossen seine Ankläger weit vernünftigere Leute waren als er, wie sie denn gewiß in einem ähnlichen Fall, wo

es ums Leben ging, vor den Richtern sich ganz anders benommen hätten als Sokrates. — Als nach wiederholten Niederlagen Darius dem Alexander unter großen Bedingungen Friede anbot, nämlich ihm einen ansehnlichen Theil seines Reichs bis an den Taurus abzutreten, ihm seine Tochter zur Ehe zu geben u. s. w., meinte Parmenio, wenn er Alexander wäre, würde er diese Bedingungen annehmen. Alexander antwortete: Et ego, si Parmenio essem. Alexanders Handlungsweise überstieg die Begriffe des Parmenio, seines übrigens vertrautesten Freundes. Unendlich höher aber als ein Mensch durch Großheit der Gesinnung über dem andern steht Gott über den Menschen. In diesem Sinn allein also sind die Handlungen Gottes in der Offenbarung über alle menschlichen Begriffe, nicht daß wir sie gar nicht begreifen können, sondern daß wir, um sie zu begreifen, zu einem Maßstab greifen müssen, der alle gewöhnlichen menschlichen Maßstäbe übertrifft. Darum verliert, wie ich schon bemerkt, durch dieses Begreifen das Erstaunenswerthe nichts an dieser Eigenschaft. Auch nur ein solches absolut-Erstaunenswerthes bringt die langwierige Unruhe des menschlichen Geistes zur Ruhe. Nur wenn wir das erkennen müssen als geschehen, quo majus nil fieri potest, worüber schlechterdings nichts Größeres geschehen kann, nur das bringt uns zum Stillstand. Es muß ein finis quaerendi et inveniendi seyn, ein Ziel, bei dem der nie ruhende Geist ruht; denn sonst wäre alles Wissen eitel, d. h. zwecklos. Es muß also etwas kommen in der Entwicklung der Dinge, wo das menschliche Wissen, das einen unendlichen Trieb zur Fortschreitung und Bewegung in sich hat, bekennen muß, nicht weiter fortschreiten zu können, wo es also verstummt.

Der wahre Gegenstand einer Philosophie der Offenbarung kann also nur seyn, theils die Betrachtung überhaupt auf diesen über allem nothwendigen Wissen liegenden Standpunkt, wo allein von Offenbarung die Rede seyn kann, zu erheben (dieß war die Hauptabsicht dieser ersten Vorlesung über den besonderen Theil der Philosophie der Offenbarung); ich wünsche, es möge mir gelungen seyn, Sie mit diesem Standpunkt im Allgemeinen vertraut zu machen; — theils kann die Absicht einer Philosophie der Offenbarung nur seyn, jenen Entschluß, der

der eigentliche Gegenstand und insofern auch die einzige Ursache aller Offenbarung ist, zwar nicht a priori zu begründen (denn wenn dieser Entschluß nicht schon da, schon offenbar wäre, würde keine Vernunft wagen dürfen noch selbst wagen können, einen solchen für möglich zu halten), wohl möglich aber ist, ihn, nachdem er da ist, theils überhaupt, theils in seiner Ausführung begreiflich zu machen. Dieses also ist das Zweite in einer Philosophie der Offenbarung. Daß man nun aber dieß nicht unbedingt, unter jeder Voraussetzung unternehmen könnte, habe ich hinlänglich gezeigt.

Nicht jeder Philosophie ist es gegeben, eine Offenbarung zu begreifen. Die Hauptvoraussetzung ist: ein nicht bloß ideales, durch die Vernunft vermitteltes, sondern reales Verhältniß des menschlichen Wesens zu Gott. Stünde der Mensch zu Gott in keinem andern Verhältniß als dem des Erkennens, so könnte die höchste Absicht einer Offenbarung nur etwa Belehrung seyn. Darauf beschränkt sich denn auch nach der immer allgemeiner gewordenen Vorstellung der ganze Zweck der Offenbarung. Allein Belehrung ist doch bloß möglich über das, was schon Ist, über ein schon bestehendes Verhältniß, das nur etwa aufgeklärt, deutlicher hervorgestellt wird. Die Offenbarung, wenn sie bloß in Belehrung bestünde, könnte also in dem Verhältniß des Menschen zu Gott nichts ändern. Denn wäre es ihre Absicht, ein anderes oder neues Verhältniß an die Stelle des früheren zu setzen, so müßte dieses Verhältniß erst gesetzt werden, und dieses könnte nur durch einen wirklichen Actus, durch eine solenne oder ausdrückliche That geschehen. Dann könnte aber eben die Offenbarung nicht in bloßer Belehrung bestehen, dieser Actus, diese That wäre dann selbst die Hauptsache der Offenbarung. Alle diejenigen Ansichten, welche die Absicht der Offenbarung in bloße Belehrung setzen, kommen daher auch unwillkürlich dahin, als Inhalt dieser Belehrung nur das schon vor aller Offenbarung bestehende, und insofern natürlich zu nennende Verhältniß des Menschen zu Gott anzugeben. Diese Belehrung, die für sich kein neues Verhältniß hervorbrächte oder einsetzte, könnte nur den Inhalt der ohnedieß schon vorhandenen sogenannten allgemeinen Religion wiederholen und nur etwa

klarer, deutlicher, eindringlicher darstellen; damit hörte aber auch die Offenbarung selbst auf einen besondern Inhalt zu haben. Dieser Zweck einer neuen, bloß eindringlicheren Darstellung des schon bestehenden Verhältnisses, des Inhalts der allgemeinen Religion, dieser Zweck hätte sich auch schon in den Wegen der allgemeinen Vorsehung erreichen lassen. Will man also die Offenbarung als etwas Besonderes festhalten, und nicht in ein, wenn auch ausgezeichnetes, doch nur gemeingeschichtliches Ereigniß auflösen, so muß man einen reellen, nicht einen bloß ideellen oder didaktischen Zweck ihr unterlegen. Ein reeller Zweck setzt aber nothwendig ein ursprünglich reelles Verhältniß des menschlichen Bewußtseyns zu Gott voraus. Hienge der Mensch nicht im Allgemeinen mit Gott noch auf andere Weise als durch das Verhältniß des reinen Erkennens zusammen, so wäre das besondere reelle Verhältniß, das man Gott zum Menschen in der Offenbarung zu geben sucht, ein völlig unbegründetes und unbegreifliches. Ein reelles Verhältniß des menschlichen Wesens zu Gott ist nun aber schon vor aller Offenbarung durch die Philosophie der Mythologie dargethan und auf einer so breiten Basis begründet, daß ich es als unerschütterlich feststehend annehmen darf. Der Hauptgrund zu einer Philosophie der Offenbarung wäre also schon gelegt, eine Offenbarung wäre nicht mehr überhaupt unbegreiflich. Speciell, auch in der Ausführung begreiflich aber wird die Offenbarung nur dadurch, daß schon das ursprüngliche Verhältniß des Menschen zu Gott ein vermitteltes ist. Der Vater hat nicht unmittelbar, sondern durch den Sohn die Welt erschaffen. Dieselbe Vermittlung kehrt daher in der Offenbarung nur auf einer höheren Stufe, und nur in einem noch bestimmteren und noch persönlicheren Sinn wieder. Dieses allein durch den Sohn geschaffene und daher auch nur durch den Sohn wiederzubringende oder wieder herzustellende Seyn ist uns aber auch schon durch das Frühere gegeben, so daß wir unmittelbar an die Ausführung der Philosophie der Offenbarung gehen können.

Fünfundzwanzigste Vorlesung.

Der Inhalt der Offenbarung ist nichts anderes als eine höhere Geschichte, die bis zum Anfang der Dinge zurück und bis zu deren Ende hinausgeht. Die Philosophie der Offenbarung will nichts anders, als diese höhere Geschichte erklären, sie auf die Principien zurückführen, die ihr schon von andern Seiten her bekannt und gegeben sind. Sie will, wie schon gesagt, keine eigentliche Lehre aufstellen, etwa eine speculative Dogmatik; denn sie will überhaupt nicht dogmatisch seyn. Wie sie nun dabei mit andern Darstellungen des Inhalts der Offenbarung, die insgemein dogmatisch sind, übereinstimme, kümmert sie nicht. Inwiefern sie selbst darauf verzichtet, eine Lehre zu seyn, dürfen wir uns außer allem Conflikt mit einer schon aufgestellten oder geltenden Lehre gesetzt denken. Da wir selbst nicht dogmatisch verfahren, können wir auch keine Antithesis gegen ein sonst festgestelltes oder angenommenes Dogma beabsichtigen. Die Sache, die Offenbarung selbst ist älter als jedes Dogma; wir aber haben bloß mit der Sache zu thun, nicht mit den verschiedenen subjektiven Auffassungsweisen, wie sie sich in diesem oder jenem Zeitalter geltend gemacht haben. Jedem ist bekannt, welche Veranlassungen die Kirche hatte, den Inhalt der christlichen Offenbarungen auf gewisse bestimmte, kein Ausweichen weder zur Rechten, noch zur Linken verstattende Formeln zurückzuführen. Wer die Umstände kennt, durch welche die Kirche zu solchen Formeln genöthigt worden, weiß auch, daß diese Formeln nicht immer unter die Zeichen oder Merkmale

eines glücklichen Zustandes der Kirche zu zählen sind. Es ist unvermeidlich und kann gar nicht anders seyn, diese Formeln konnten zu jeder Zeit nur dem wissenschaftlichen Bewußtseyn dieser Zeit gemäße seyn. Nun setzt aber die Offenbarung durch ihren ganzen Inhalt ein Verhältniß des menschlichen Wesens zu Gott voraus, wie es keine frühere Philosophie nach den damals gegebenen Mitteln begreifen konnte. Wird aber der Inhalt der Offenbarung auf einen ganz andern Standpunkt, als auf den er ursprünglich berechnet ist, herabgesetzt, eine durchaus überschwängliche Sache zu bloß abstrakten, nur auf endliche Verhältnisse und Dinge anwendbaren Begriffsbestimmungen herabgezogen, so muß dieser Inhalt verzerrt, und durch diese Versetzung auf einen ihm ganz unangemessenen Standpunkt völlig unverständlich werden. Es hilft nichts diese Unverständlichkeit damit zu entschuldigen, daß die Lehre ein Geheimniß sey. Denn, entweder ist sie wirklich ein Geheimniß — nun dann müßten wir uns überhaupt enthalten von ihr zu reden, und am allerwenigsten sie in feste, starre Begriffsbestimmungen einschließen wollen, oder sie ist ein offenbares Geheimniß, d. h. ein Geheimniß, das für uns aufgehört hat ein solches zu seyn, dann muß sie; um etwas für uns, um also eine wirklich geoffenbarte zu seyn, nothwendig auch verständlich seyn. Die Wissenschaft oder Philosophie der frühern Zeit konnte sich zu dem Inhalt der Offenbarung in kein anderes Verhältniß setzen, als in dem sie sich auch zu der Natur, ja zu der gesammten Wirklichkeit befand. Wie sie nun hier gewisse allgemeine Begriffe suchte, mit denen als äußeren Handhaben sie die Natur anfassen zu können dachte, gerade so suchte sie auch die Mittel, den Inhalt der Offenbarung auszusprechen und verständlich zu machen, nicht in der Offenbarung selbst, sondern außer ihr in der jedesmaligen Philosophie, und so führt die dogmatische Theologie noch jetzt scholastische Bestimmungen mit sich, die einer längst vergangenen Zeit und nicht mehr der Philosophie unseres Jahrhunderts angehören. Die eigentliche Scholastik hatte die Theologie ganz von ihrem natürlichen Boden, dem geschichtlichen, hinweggerissen, und sie in eine fast ganz ungeschichtliche Doctrin verwandelt. Mit der Reformation erwachte überhaupt wieder der geschichtliche Geist, und

besonders in Bezug auf die Offenbarung, schon darum, weil sie auf die Quellen zurückging und diese als einzige Auktorität anerkannte. Inzwischen konnte sie auch nicht sogleich aller scholastisch-dogmatischen Bestimmungen sich entschlagen; als aber der geschichtliche Geist immer mehr scholastische Formen verschmähte und eine völlige Unabhängigkeit von ihnen ansprach, da wurde die Theologie auf das Extrem einer anderen im entgegengesetzten Sinne geistlosen Behandlung getrieben, nämlich das Extrem der bloß äußerlich geschichtlichen, insofern aller Wissenschaft ermangelnden Behandlung, indem man von jener tief-innerlichen geschichtlichen Methode, welche zugleich die wahrhaft wissenschaftliche ist, keinen Begriff hatte. Das Verfahren dieser bloß äußerlich geschichtlichen Behandlung war ungefähr folgendes: Es existiren, sagte man, gewisse Bücher, die von Anhängern eines gewissen Jesus geschrieben sind, der sich selbst Christus nannte. An ihrer Aechtheit, d. h. daran, daß sie von den unmittelbaren Schülern herrühren, läßt sich nicht zweifeln. Ebensowenig an der Wahrhaftigkeit dieser Zeugen, noch, nach dem, was sie uns von dem Charakter ihres Meisters erzählen, an der Wahrheit Christi selbst, der behauptete, ein göttlicher Gesandter zu seyn, ja in einer Verbindung mit Gott zu stehen, deren kein Mensch, deren nur eine selbst göttliche Person fähig ist. Wir müssen also dem Zeugniß Christi und der Apostel Glauben schenken. Die Art, wie diese Beweise geführt wurden, erinnerte nur allzusehr an die Beweise, wie sie vor Gericht und von Advokaten geführt zu werden pflegen. War nun einmal dieser Punkt erreicht, die Glaubwürdigkeit der Apostel und Christi erwiesen, so bedurfte es in Ansehung der einzelnen Lehren nichts mehr, als philologisch-grammatisch zu zeigen, diese oder jene Stelle der neutestamentlichen Bücher enthalte diese oder jene Lehre; man begnügte sich, sagen zu können: hier steht es; wie man es nun aber übrigens sich begreiflich oder auch nur verständlich machen wollte, wurde jedem selbst überlassen.

Außer diesen zwei Behandlungsweisen 1) der scholastischen und 2) jener bloß äußerlich historischen, gab es nur noch eine dritte, in der sich das Bedürfniß eines wahren, innern Verständnisses ankündigte,

die mystische. Inwiefern diese auf das Innere der Sache selbst ging, stand sie allerdings über den beiden ersten, aber theils suchte sie dieses Innere selbst nicht auf dem Wege klarer, wissenschaftlicher Erkenntniß, sondern mehr auf dem Wege einer zufälligen Erleuchtung unter den Einflüssen eines fromm erregten, aber seiner selbst nicht mächtigen Gefühls, dessen Aeußerungen, anstatt objektiv erklärend, das Innere aufschließend, vielmehr selbst mystisch, d. h. unklar und wenigstens nicht allgemein überzeugend waren, anderntheils wurde von der mystischen Theologie die äußere und geschichtliche Seite der Untersuchung zu sehr vernachlässigt; es war, als ob sie den Inhalt der Offenbarung rein aus innerer Erleuchtung ohne alles äußere Mittel hervorbringen wollte. Allein das Christenthum ist unmittelbar und zunächst eine Thatsache, die wie jede andere rein geschichtlich ausgemittelt werden muß. Die Grundlage für jede Darstellung, welche wirklich das System der Offenbarung enthalten soll, ist Gelehrsamkeit und gelehrte Untersuchung. Erst wenn man des Materials durch strenge und genaue Kritik sich versichert hat, darf man daran denken, jenes System zu finden, das in den ächten Urkunden des Christenthums überall nur vorausgesetzt, aber nirgends vollständig ausgesprochen ist. Denn dasjenige System wird erst das wahre seyn, welches alle einzelnen Finzerzeige oder Aeußerungen der Schrift, ohne eine derselben auszuschließen, in sich vereinigt und eben durch diese Vereinigung erklärt. Dabei hat man noch außerdem zu suchen, daß man der Einfachheit dieser Aeußerungen so nahe als möglich bleibe, und nicht, wie es von den meisten Mystikern geschehen ist, einen dem Christenthum völlig fremden Schwulst in dasselbe hineinlege. Der Mysticismus versteht das Geschichtliche so wenig als der Rationalismus; es sind allegorische Erklärungen, auf welche der Mysticismus hinausläuft, da es vielmehr darauf ankommt, das Geschichtliche als Geschichtliches zu begreifen. Es ist von wahren Kennern, z. B. Pascal, schon längst bemerkt worden, wie Christus und die Apostel von den erhabensten Dingen nur in den einfachsten und natürlichsten Ausdrücken reden. Ein Schriftsteller, dem übrigens nicht außerordentlicher Tiefsinn vorzuwerfen ist, der in früherer Zeit durch seine Apologie des Sokrates der rationa-

listischen Denkweise Vorschub geleistet, kommt in einem späteren Werk über den Geist des Urchristenthums auf den Gedanken, das Christenthum erscheine gleichsam als ein Mittel zwischen orientalischer und occidentalischer Bildung, indem es Ideen des Orients ohne alle orientalische Schwulstigkeit mit attischer Klarheit und Einfachheit vortrage. In der That vereinigt sich in den meisten Theilen des N. T. mit der unergründlich scheinenden Tiefe eine solche Klarheit und natürliche Ruhe des Ausdrucks, daß sie von allem, was die Literatur aufzuweisen hat, am meisten an jene stillen aber tiefen Wasser in den klassischen Werken des Alterthums erinnern. Wie nun in den Reden Christi und der Apostel auch das Erhabenste nur natürlich erscheint, so kann die Absicht einer wahren Philosophie der Offenbarung eben auch nur seyn, den Inhalt der Offenbarung, der in den wissenschaftlichen Darstellungen nicht bloß als übernatürlich, sondern meist zugleich als unnatürlich erscheint, diesen Inhalt so natürlich und begreiflich als möglich darzustellen. Dieß kann jedoch nur in einem größern Zusammenhang geschehen, in welchem das Christenthum zwar die höchste und eminenteste Erscheinung, aber doch nur das letzte, alles beschließende Glied ist. Auch bei dem Christenthum soll man nicht fragen, wie habe ich es zu deuten, um es mit irgend einer Philosophie in Uebereinstimmung zu setzen, sondern umgekehrt, von welcher Art muß die Philosophie seyn, um auch das Christenthum in sich aufnehmen und begreifen zu können? Ich erkläre übrigens noch ausdrücklich, daß es nicht um einen Erweis, sondern nur um die Erklärung des Christenthums zu thun ist, das wir als Thatsache voraussetzen — freilich als die höchste und entscheidendste Thatsache der ganzen Geschichte, wofür es ohnedieß von jedem erkannt werden muß — aber doch nur als Thatsache kommt es in Betracht, vom Christenthum als Lehre ist eigentlich nicht die Rede; ich will nun einmal das Christenthum nicht anders betrachten, als wie ich auch die Mythologie betrachtet habe, nämlich als eine Erscheinung, die ich soviel möglich aus ihren eignen Prämissen begreiflich machen, die ich also eigentlich nur sich selbst erklären lassen will. Indem ich, wie schon erklärt, keinen Anspruch mache etwas Dogmatisches aufzustellen, hoffe ich um so mehr,

arglos und ohne Besorgniß vor Mißdeutung mich äußern zu dürfen, und gehe nun sogleich zur Sache.

* * *

Je gesteigerter der Inhalt der Offenbarung ist, je mehr Verwickelungen er darbietet, desto mehr mache ich mir zum Gesetz, die Entwicklung von der Hauptsache anzufangen und zu allererst den Grundgedanken des Christenthums mit dem Vorbehalt auszusprechen, alsdann jede einzelne Bestimmung desselben zu erklären und nachzuweisen. Unter der Offenbarung nämlich, welche wir als Gegensatz der Mythologie oder des Heidenthums betrachten, verstehen wir nichts anderes als das Christenthum; denn die alttestamentliche Offenbarung ist doch nur das Christenthum in der Ahndung und Weissagung; insofern wird sie selbst erst in dem Christenthum und durch dasselbe begriffen. Der eigentliche Inhalt des Christenthums ist aber ganz allein die Person Christi; diese ist zugleich die Verbindung des A. und N. T. Denn auch der einzige letzte Inhalt des A. T. ist der Messias. Man kann also sagen: In einer Philosophie der Offenbarung handle es sich allein oder doch nur vorzüglich darum, die Person Christi zu begreifen. Christus ist nicht der Lehrer, wie man zu sagen pflegt, Christus nicht der Stifter, er ist der Inhalt des Christenthums.

Jeder, der sich nicht schon gewöhnt hat, den klarsten Aussprüchen des N. T. Gewalt zu thun, muß wohl gestehen, daß der Person Christi im N. T. durchaus eine höhere als bloß menschliche oder gemeingeschichtliche Bedeutung zugeschrieben wird. Auf der andern Seite muß es jedem schwer fallen, einer Persönlichkeit, die ihm nicht eher als von dem Augenblick an bekannt ist, wo sie in menschlicher Gestalt erschienen ist, die für ihn eine bloß historische ist, es muß ihm ungemein schwer fallen, einer solchen Persönlichkeit nachher eine vormenschliche, ja vorweltliche Existenz zuzuschreiben; er wird sich natürlich geneigt finden, dieß nur als eine Vorstellung anzusehen, mit der im weiteren Fortgang die Person des großen Religionsstifters umgeben und verherrlicht worden. Wer von einer übergeschichtlichen Geschichte nichts weiß, hat keinen Raum, wohin er eine Persönlichkeit wie Christus stellen könnte. Wir

aber kommen von einer Welt her, in der eine solche Persönlichkeit verstanden und begriffen werden kann. Wir kennen von Weltzeiten her eine demiurgische Persönlichkeit, eine die Schöpfung vermittelnde Potenz, die sich am Ende der Schöpfung zum Herrn des Seyns, damit zur göttlichen Persönlichkeit verwirklicht. Durch den Menschen wird sie wieder aus dieser Verwirklichung gesetzt, entherrlicht. Zwar hört sie damit nicht auf in sich selbst göttliche Persönlichkeit zu seyn, innerlich wird sie nicht verändert, ihr Wille, ihr Bewußtseyn ist dasselbe, aber gegenüber dem neu erregten Princip (das nicht seyn sollte) ist sie wieder im Zustand der Negation und des Leidens — gegenüber von diesem Seyn, das sie erst wieder sich zu unterwerfen hat, ist sie nicht mehr Herr, sondern zunächst bloß natürlich wirkende Potenz. Denn das Princip, das nicht seyn sollte, ist doch nur erhoben, um ihr wieder unterworfen zu werden — durch einen Proceß, dem sie sich nicht entziehen kann, eben weil sie in der Gewalt des Menschen ist, sie kann sich nicht versagen, außer sie müßte das menschliche Bewußtseyn ganz aufgeben, sich vernichten, zerstören lassen, aber dieß ist gegen ihren eignen, zwar verborgenen, aber noch immer göttlichen Willen, wie gegen den Willen des Vaters, der nicht will, daß die Welt verloren sey. — Nun kommt aber der Moment, wo sie wieder im menschlichen Bewußtseyn sich zum Herrn jenes Seyns gemacht hat, wo sie wieder eine Herrlichkeit hat und also insoweit auch (äußerlich) wieder göttliche Persönlichkeit ist. Aber sie ist göttliche Persönlichkeit als Herr über das Seyn, das nicht der Vater ihr gegeben hat — das Seyn, das sie unabhängig von dem Vater besitzt. Dadurch ist sie selbst unabhängig von dem Vater und daher in diesem Moment ihrem Seyn nach als außergöttlich-göttliche Persönlichkeit zu bestimmen: als göttliche, weil sie Herr des Seyns, als außergöttliche, weil sie dieses Seyn als ein ihr von Gott nicht gegebenes, also von dem Vater unabhängiges besitzt, mit dem sie also auch anfangen kann, was sie will, und es als ein von dem Vater unabhängiges fortwährend besitzen könnte. Darin besteht ihre Freiheit. Das muß man wissen, um jenen Gehorsam Christi, von dem so viel die Rede, und an dem zugleich so viel gelegen ist, zu

verstehen. Der Sohn konnte unabhängig von dem Vater in eigner Herrlichkeit existiren, er konnte freilich außer dem Vater nicht der wahre Gott, aber er konnte doch außer und ohne den Vater Gott, nämlich Herr des Seyns, zwar nicht dem Wesen nach, aber doch actu Gott seyn. Diese Herrlichkeit aber, die er unabhängig von dem Vater haben konnte, verschmähte der Sohn, und darin ist er Christus. Das ist die Grundidee des Christenthums.

Ich will diesen Grundgedanken und dessen Prämissen nochmals auseinandersetzen; es kommt bei diesem Uebergang vorzüglich darauf an, den Zustand zu bestimmen, worin sich die vermittelnde Potenz befindet, indem sie als Christus erscheint; das Wichtigste ist, die Unabhängigkeit, die selbständige Existenz zu begreifen, in welcher sie sich hier gegenüber von Gott befindet.

Diejenige göttliche Persönlichkeit, die wir als die zweite bestimmt haben, war in der Schöpfung bloß Potenz, wie das Gezeugte auch nur erst Potenz ist, solange es sich noch zu verwirklichen hat. Das Seyn war ursprünglich nur bei dem Vater, der daher allein ursprünglich Gott ist, — die Gottheit des Sohns wird überall als eine vom Vater abgeleitete anerkannt, die christliche Theologie nennt in diesem Sinn den Vater fontem et principium divinitatis. Am Ende der Schöpfung aber ist der Sohn, was der Vater ist. Denn er besitzt das Seyn, er besitzt es zwar nicht, wie der Vater, ursprünglich, aber er besitzt es als ein ihm gegebenes, d. h. als Sohn[1]. Doch ist dieses Seyn kein von dem Vater unabhängiges, kein ihm eignes Seyn, kein Seyn, das er außer dem Vater und für sich besäße[2]. Aber durch Schuld des Menschen ist jenes in der Schöpfung überwundene Princip (in dessen Ueberwindung der Sohn sich verwirklicht hatte) wieder erregt und damit eine neue Spannung gesetzt, die sich von der früheren (in der Schöpfung) dadurch unterscheidet, daß sie nicht eine göttliche, sondern eine gegen den göttlichen Willen und bloß durch den Menschen gesetzte ist. Der Mensch hat sich das ausschließliche göttliche

[1] Siehe den vorhergehenden Band, S. 317 ff.; vergl. S. 333 ff. D. H.

[2] Vergl. den Anfang der 16. Vorlesung, S. 337 des vorherg. Bds. D. H.

Recht angemaßt, jene allem zu Grund liegende, alles ins Werk setzende Potenz, den Anfang der Schöpfung selbst wieder aus der Innerlichkeit und Verborgenheit hervorzurufen, gleichsam das Mysterium der Schöpfung wieder äußerlich zu machen; indem er sich aber auf diese Weise der zeugenden (väterlichen) Potenz bemächtigte, machte er sich — zum Vater, d. h. zum Setzenden des Sohns [1]. Aber eben dadurch ist der Sohn in ein dem Vater gegenüber selbständiges Seyn, das er bisher nicht hatte, er ist außer Abhängigkeit von dem Vater gesetzt. Nicht innerlich, aber äußerlich. Es kann nicht gemeint seyn, daß er innerlich, in sich selbst das Bewußtseyn seiner Göttlichkeit verliere, oder aufhöre sich als göttliche Persönlichkeit oder als Persönlichkeit überhaupt zu wissen. Aber daß er sich innerlich noch vom Vater abhängig erkennt, und nichts als den Willen des Vaters will, ändert an seiner äußerlichen Unabhängigkeit nichts. In diesem vom Vater unabhängigen Seyn verhält er sich zuerst nur als Potenz und muß als solche wirken, die Potenz muß das durch die innere Nothwendigkeit ihrer Natur ihr Vorgeschriebene thun. Denn das Verhältniß zwischen B und A^2 ist, wie Sie wissen, dieses: wird B im Stande der bloßen Potenz gedacht, so ist A^2 actus purus, erhebt sich aber B, oder wird dieses ad actum erhoben, dann wird A^2 zur Potenz, und zwar zur unmittelbaren Potenz, d. h. zur Potenz, die nur Einen Willen haben kann, nämlich sich durch Ueberwindung des Entgegenstehenden in den actus purus wiederherzustellen. Der Sohn wird also wieder zum wirken Müssenden, wie in der Schöpfung; es ist ein neuer Proceß gesetzt, und zwar ein Proceß im menschlichen Bewußtseyn, denn alles geht nun in diesem vor, nur um dieses handelt es sich, denn nur in ihm ist auch das B wieder erhoben [2]. Am Ende dieses Processes nun — des mythologischen — hat sich die vermittelnde Potenz ex potentia in actum und damit als Herrn des Seyns (zunächst des menschlichen Bewußtseyns, aber dadurch des Seyns überhaupt), und weil in den Besitz des Seyns — in die Herrlichkeit —,

[1] Dieser Ausdruck erklärt sich aus S. 371 (cf. S. 367) des vorhergehenden Bandes. D. H.

[2] Vergl. S. 369 und 370 im vorhergehenden Band. D. H.

hat sie sich auch wieder in ihre Gottheit hergestellt; nicht in die wahre Gottheit — denn die wahre Gottheit kann sie nur in Gemeinschaft mit dem Vater besitzen, von dem sie noch immer getrennt ist, aber sie ist wenigstens, um gleich den Ausdruck eines Apostels zu brauchen, ἐν μορφῇ θεοῦ — nicht wahrer Gott, aber in Gestalt Gottes; denn der Form nach ist sie Herr, und sie kann actu Gott seyn. Dieß ist der Moment, in dem wir die vermittelnde Persönlichkeit auffassen, in dem wir sie denken müssen, ehe sie als Christus erscheint.

Zum Verständniß des Christenthums ist es durchaus nothwendig, es ist die conditio sine qua non des Eindringens in den wahren Sinn desselben, daß diese Abgeschnittenheit des Sohns von dem Vater, dieses sein in eigner Gestalt und daher auch in völliger Freiheit und Unabhängigkeit von dem Vater Seyn begriffen werde. Nicht nur eine Menge Stellen und Ausdrücke des Neuen Testaments (von denen sogleich näher die Rede seyn wird), sondern die ganze Oekonomie desselben, der ganze Sinn der christlichen Veranstaltung ist ohne dieses dem Christenthum (der Erscheinung der zweiten Potenz — als Christus) vorangegangene außer dem Vater und unabhängig von ihm Gesetztseyn des Sohns rein unverständlich. Denn wie könnte z. B. von einem Verdienst Christi die Rede seyn, von einer freiwilligen Erniedrigung, von einer Ergebung in den Willen des Vaters, von einer Verleugnung seiner selbst, einem Gehorsam u. s. w., wenn er nicht eine vom Vater unabhängige Existenz hatte, wenn er nicht eine Herrlichkeit hatte, in der er unabhängig vom Vater existiren, eine Göttlichkeit, die er für sich geltend machen konnte? Daß er dieß verschmähte, daß er statt dessen das Kreuz wählte, hierin also liegt die Grundidee des Christenthums. Diese Grundidee will ich nun zuerst in der Schrift selbst nachweisen.

Die eigentlich klassische Stelle ist die Phil. 2, 6—8. Jene herrliche, das tiefste Geheimniß aufschließende Stelle heißt: Jeglicher unter Euch sey gesinnet, wie Jesus Christus auch gesinnet war, der, da er in göttlicher Gestalt war, hielt er es nicht für einen Raub, Gott gleich (eigentlich: auf gleichem Fuß) zu seyn, sondern entäußerte sich

selbst und nahm Knechtsgestalt an, und ward gleich wie ein anderer Mensch und an Geberden als ein Mensch erfunden, demüthigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tod am Kreuz. Wie will man ohne jenen von uns angenommenen Zwischenzustand diese Stelle erklären? Die gewöhnliche Erklärung kennt nur 1) den Zustand vor seiner Erniedrigung, in der reinen Gottheit, 2) den Zustand in seiner Erniedrigung: wir einen dritten, da er als außergöttliche Persönlichkeit gesetzt ist, ohne darum schon Mensch zu seyn. Ist hier, wie nach der gewöhnlichen Dogmatik, von Christus vor seiner Menschwerdung die Rede, d. h. von dem, der noch in der Einheit mit dem Vater und darum selbst wahrer Gott ist, wie kann alsdann von ihm gesagt werden: Er hielt es für keinen Raub, auf gleichem Fuß mit Gott zu seyn, die Gottheit an sich zu reißen? Denn, was man besitzt, braucht man doch nicht an sich zu reißen. — Allein die Stelle kann auch schon in bloß sprachlicher Hinsicht gar nicht so verstanden werden. Ich muß zu dem Ende das Griechische anführen. Es heißt: *ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ.* Es ist eine Eigenthümlichkeit des Apostels Paulus, sich gerade da, wo er das Tiefste, Geheimnißvollste berührt, aufs schärfste und genaueste auszudrücken, so daß man durch genaue Beobachtung seines Sprachgebrauchs den Sinn selbst in den dunkelsten Stellen wohl erreichen kann. Wer wird sich nun vorstellen, daß Paulus, wenn er von der Wesenseinheit reden wollte, in der die gewöhnliche Vorstellung den Sohn bis zur Zeit der Menschwerdung mit dem Vater seyn läßt — wenn er diese wesentliche Einheit ausdrücken wollte, wie hätte er sich gerade des Worts *μορφή* bedient, was sonst überall, auch in seinen abgeleiteten Formen, vielmehr das Gegentheil des Wesens bedeutet, z. B. in einer andern Stelle[1], wo von Menschen gesagt ist, welche die *μόρφωσις*, d. h. die äußere Form, Gestalt der Gottseligkeit, an sich tragen, denen aber das Wesen fehlt? Das Wort *μορφή* wird ja gleich nachher wieder gebraucht: *μορφὴν δούλου λαβών*; nun war doch diese Knechtsgestalt, die der Sohn annahm, nicht eine

[1] 2 Tim. 3, 5.

wesentliche, inhärirende, sondern nur eine angenommene, mithin eine wirkliche zwar, aber doch nur zufällige. Wie kann nun in einer und derselben Periode dasselbe Wort in einem ganz verschiedenen Sinn genommen werden? Wie kann μορφὴ θεοῦ wesentliche Gottheit bedeuten, das unmittelbar folgende μορφὴ δούλου aber bloß angenommene, vorübergehende Knechtschaft? Das alles ist undenkbar für jeden, der gesunde Begriffe von Auslegung hat. Dagegen konnte von dem Sohn in jenem Zwischenzustand, da er unabhängig von dem Vater, Herr des Gott und dem Vater entfremdeten Seyns war, mit der größten und strengsten Eigentlichkeit (und diese muß bei einem Schriftsteller wie Paulus durchaus die Regel der Hermeneutik, der Erklärung abgeben), in jenem Zustand konnte von dem Sohn nichts eigentlicher gesagt werden, als: er war oder befand sich ἐν μορφῇ θεοῦ, d. h. er war zwar nicht wahrhaftig und dem Wesen nach Gott (denn dieß konnte er nur in der Einheit mit dem Vater seyn), aber doch specie, actu, er hatte wenigstens das Aeußere Gottes, welches eben in der Herrlichkeit, in der Herrschaft über das Seyn besteht. Damit stimmt nun auch das zweite Wort ganz überein, dessen sich der Apostel hiebei bedient. Er sagt nicht: ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὤν, sondern ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων. Nun wird aber in dem genaueren Sprachgebrauch, besonders Pauli, ferner Lucä, der, wie allgemein bekannt, hinsichtlich dieses Sprachgebrauchs aufs bestimmteste mit Paulus übereinkommt, das Wort ὑπάρχειν niemals von dem wesentlichen, dem essentiellen, sondern bloß von dem aktuellen und insofern zufälligen Seyn gebraucht. Es wird gebraucht z. B. von zufälligen, körperlichen Fehlern, selbst in der Apostelgeschichte (14, 8) von einem, der von Geburt lahm war: χωλὸς ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ ὑπάρχων. Deßgleichen wird ὑπάρχειν gebraucht von vorübergehenden Zuständen, wie Apostelgeschichte 7, 55 von Stephanus, der den Himmel offen sieht: ὑπάρχων δὲ πλήρης πνεύματος κ. τ. λ. Paulus sagt von der Zeit, da er noch ein Verfolger der Christen war: ζηλωτὴς ὑπάρχων (Gal. 1, 14); Christus bei Lukas (9, 48.): Welcher der Kleinste unter Euch allen ist, der wird der Größte seyn: ὁ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν ὑπάρχων

(hier wird also das Wort von dem Seyn gebraucht, das einer nicht dem Wesen, sondern der Gesinnung nach hat), *οὗτος ἔσται μέγας* (hier wird *εἶναι* von dem wahren, dem wesentlichen Seyn gebraucht; der Sinn ist: Wer sich zum Kleinsten macht, der wird der Größte wahrhaft seyn). In der Apostelgeschichte in der Rede Pauli an die Athener (K. 17) sagt er: Gott, der die Welt gemacht hat, dieser, Herr des Himmels und der Erde seyend, *οὐρανοῦ καὶ γῆς κύριος ὑπάρχων*, wohnt nicht in Tempeln mit Händen gemacht. Das Verhältniß, in welchem Gott Herr des Himmels und der Erde ist, ist nicht ein wesentliches (denn sonst wäre es ein nothwendiges), wohl aber ist es ein aktuelles und in höherem Sinne zufälliges. — Wie sollte nun die wesentliche Gottheit des Sohnes mit diesen Worten ausgedrückt werden: *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*; — dagegen paßt dieser Ausdruck vollkommen auf jenen Zwischenzustand einer von dem Vater unabhängigen Herrlichkeit, die der Sohn vor der Erscheinung als Christus hatte. Dieser Zustand war ein bloß vorübergehender, ein im höchsten Sinn zufälliger, den jedoch nichts ihn hinderte als einen bleibenden an sich zu reißen und geltend zu machen.

Aber noch mehr. Als ob sich alles vereinigen sollte, um über die Falschheit der gewöhnlichen Auslegung keinen Zweifel zu lassen, so fährt der Apostel fort: *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο* — er achtete es für keinen Raub — *τὸ εἶναι ἴσα* (nicht *ἴσον*) *θεῷ* (NB. er sagt auch nicht: *τῷ θεῷ*). Gesetzt auch, der Ausdruck: etwas für keinen Raub achten, könnte von etwas, das man schon besitzt, in dem allgemeinen Sinn gebraucht werden, in welchem man etwa von einer Person, die schön oder geistvoll ist, sagt: sie ist schön, aber sie zieht sichs nicht an — gesetzt, dem wäre so — aber sprachgemäß wird der Ausdruck: *ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαί τι* nur in Bezug auf etwas gebraucht, das jemand zufällig geboten wird. Man hat zwar nicht genau denselben Ausdruck, aber doch einen völlig äquivalenten, statt *ἁρπαγμόν* nämlich *ἅρπαγμα* bei Heliodoros gefunden, wo von einem Weisen gesagt ist, daß er den Ruf, dessen er genossen, nicht als *ἅρπαγμα* oder als *ἕρμαιον*, d. h. nicht für einen Raub noch für einen Fund geachtet. Hier erklärt

das mitgebrauchte ἕρμαιον auch das andere. Ἕρμαιον wird so von den besten Schriftstellern gebraucht, z. B. von Demosthenes (986, 17): ἕρμαιον νομίσαντες τὴν ἡμετέραν ἀπορίαν: sie betrachteten unsere Verlegenheit wie etwas Gefundenes. Auf unsere Stelle angewendet, können wir diese so übersetzen: er achtete die μορφὴν θεοῦ, in der er sich befand, nicht als etwas Gefundenes, wie einen unverhofften Gewinn oder zufälligen Vortheil, den er benutzen könnte; ich brauche nicht zu sagen, wie das richtig Verstandene nur zu unserer Ansicht paßt, — aber gesetzt, das Wort könnte gebraucht werden auch in Bezug auf etwas, das man nicht zufällig, sondern wesentlich besitzt, und es wäre also hier von der wesentlichen Gottgleichheit Christi gebraucht, so hätte dann der Apostel diese Gleichheit nicht so ausdrücken können, wie er sie ausdrückt. Er hätte nicht sagen können: er machte sich nichts daraus (οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο) auf gleichem Fuß mit Gott zu seyn — denn nur so läßt sich das τὸ εἶναι ἴσα θεῷ übersetzen; dieses Neutrum Pluralis hat hier die Bedeutung eines Adverbiums, es ist so viel als ἴσως θεῷ. Wie hätte der Apostel diese jedenfalls ungewöhnliche Ausdrucksweise wählen können, wenn er von der wesentlichen Gottgleichheit reden wollte, wogegen sie sich nach unsrer Ansicht vollkommen erklärt, indem der Apostel fühlte, daß auch dann, wenn der Sohn die Herrlichkeit, die er unabhängig von dem Vater hatte und sich anziehen konnte, wirklich sich anzog, daß er auch dann gleichwohl niemals ἴσος θεῷ, adjektivisch, wesentlich Gott gleich, sondern immer nur ἴσως auf gleichem Fuß war, nur zu einer äußeren Gleichheit mit ihm kommen konnte? — Jedes Wort der Stelle spricht für unsere Erklärung. Ἐν μορφῇ θεοῦ kann nicht heißen: da er wahrer Gott war; μορφὴ θεοῦ ist etwas Zufälliges, wie μορφὴ δούλου. Dieselbe Zufälligkeit drückt das Verbum ὑπάρχειν aus. Ebensowenig ist das Seyn dessen, welcher wahrer Gott ist, ein bloßes ἴσα θεῷ εἶναι. Dieß drückt eine bloß äußere Gleichheit aus [1].

[1] Man vergleiche auch den Gebrauch des ἴσα bei Thucydides III, 14: ἐν οὗ (des olympischen Jupiters) τῷ ἱερῷ ἴσα καὶ ἱκέται ἐσμέν, wo ἴσα ausdrückt: mit gleichem Recht, gleicher Weise.

Nun bliebe nur noch Eine andere mögliche Erklärung, nämlich die Stelle von dem schon Mensch gewordenen Christus zu erklären. Da stellte sich aber sofort der größte Widerspruch heraus, denn es ist unmöglich, daß derselbe zu gleicher Zeit in göttlicher Gestalt und in Knechtsgestalt sey. Wenn er Knechtsgestalt angenommen hat, und, wie es gleich darauf heißt, dem Menschen völlig gleich worden ist, so ist er eben darum nicht in göttlicher Gestalt. Um diesem Widerspruch zu entgehen, haben einige das ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων übersetzen wollen: cum in forma Dei esse posset, da er, auch als Mensch, noch immer seine göttliche Herrlichkeit hätte zeigen können (divinitatem prae se ferre potuisset), wollte er es doch nicht, sondern nahm die Gestalt eines Knechtes an. Aber 1) das Gezwungene dieser Erklärung zeigt sie schon als bloßen Nothbehelf. 2) Wenn in gewissen Fällen Verba, die einen Actus ausdrücken, nur potentiale Geltung haben können, so doch nicht ὑπάρχειν. „Er konnte" wäre äquivalent dem „er war — wesentlich — Gott". Aber gerade ὑπάρχειν wird, wie gezeigt, vom zufälligen Seyn gebraucht, von dem, was einer zufällig ist. Aber 3) wenn auch philologische Möglichkeit da wäre, so zu erklären, so entsteht doch nur ein verkehrter Sinn. Denn die Hauptsache, daß der, welcher ἐν μορφῇ θεοῦ seyn konnte, Mensch wurde, hätte der Apostel übergangen, dagegen hätte er erwähnt, was — den Willen zur Menschwerdung einmal vorausgesetzt — gar nichts Besonderes mehr ist; denn der, welcher sich einmal entschlossen hat Mensch zu werden, hat sich dazu natürlich nicht entschlossen, um als Gott zu prangen; es ist als ob man von jemand, der ins Kloster gegangen ist, rühmen wollte, er habe sich nicht verheirathet, da doch niemand ins Kloster geht, um sich zu verheirathen. Ebensowenig kann es dem, der sich einmal der göttlichen Gestalt entäußert hat, zum Verdienst gereichen, daß er in diesem Zustand der Entäußerung nicht wieder nach der Gottheit oder nach der äußerlichen Beschaffenheit der Gottheit gestrebt oder gegriffen habe. Dieß hätte er ja auf keinen Fall gekonnt, ohne sich zu widersprechen. Jenes potuisset ist also ganz trüglich. Er hätte es gekonnt — ja wie ein unsinnig handelnder Mensch heute etwas beschließen kann,

wovon er morgen das Gegentheil thut; aber er hätte es nicht gekonnt als göttliches, ja schon als vernünftiges Wesen. Die höchste Entäußerung Christi, und diese will natürlich der Apostel rühmen, da er die Gesinnung Christi als Muster aufstellt, hat darin bestanden, daß er sich entschloß Mensch zu werden. Daß er, einmal Mensch geworden, die göttliche Gestalt nicht wieder an sich riß, dieß konnte der Apostel nur als Beispiel aufstellen, wenn er seine Leser ermahnen wollte, eine einmal beschlossene Verleugnung sich nicht reuen zu lassen, sondern in ihr zu beharren. Davon ist aber in dem ganzen Zusammenhang nicht die Rede, sondern daß jeder, wie Christus, nicht auf sich, sondern auf andere sehen solle [1].

Ich habe mich so lange bei dieser Stelle aufgehalten, weil sie die eigentlich entscheidende ist, indem sie durchaus sich nicht verstehen läßt, ohne vorauszusetzen, daß Christus vor seiner Menschwerdung ein anderer von Gott, also selbst nicht Gott, obwohl auch nicht Mensch, daß er also in einem mittleren Zustand sich befand, wo er instar Dei (so läßt sich das ἐν μορφῇ θεοῦ lateinisch übersetzen) war, ohne Gott selbst zu seyn. Er war instar Dei, weil Er allein noch Herr des Gott oder dem Vater entfremdeten Seyns war. — Ist unsere Erklärung der Stelle im Philipperbrief die richtige, so wird man nicht umhin können zu gestehen, daß in einer andern Stelle, Ebräer 12, 2, der gleiche Gedanke liegt, wo es heißt: ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινε σταυρόν, anstatt der ihm vor- oder bereit liegenden Ergötzung (die er nehmen oder wählen konnte) erduldete er das Kreuz. Ueberhaupt aber hat man erst jene Vorstellung von dem Stand Christi vor seiner Menschwerdung gefaßt, so wird man sie durch eine Menge Stellen des Neuen Testaments, ja durch Reden Christi selbst beglaubigt finden, z. B. durch sein letztes Gebet, wo Christus zu dem Vater sagt [2]: Verherrliche mich mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte — nun sollte man erwarten: ehe ich Mensch wurde —, er sagt aber, die ich hatte, ehe die Welt war. Christus erkennt also,

[1] Man vergleiche auch die spätere Anmerkung in der 30. Vorlesung. D. H.
[2] Joh. 17, 5.

daß er, seit die Welt ist (denn sowie die Welt ist, ist auch der Umsturz), daß er seit dieser Zeit die Herrlichkeit nicht mehr hat, die er hatte, ehe die Welt war (unter *κόσμος* ist die gegenwärtige Welt zu verstehen), und als er noch bei dem Vater, also nicht von ihm getrennt war. Darum, sagt er, liebt mich der Vater, daß ich mein Leben lasse. Niemand (also auch nicht Gott) nimmt es von mir, sondern Ich lasse es von mir selber. Ich habe Macht, es zu lassen, und habe Macht, es wieder zu nehmen[1]. Christus kann dieß nicht sagen, ohne sich gegen den Vater ganz frei zu fühlen. Diese Freiheit läßt sich nicht denken, wenn er in substantieller Abhängigkeit von Gott, nicht in einem gegen den Vater ganz selbständigen Seyn ist. Dieses Seyn hat er weder von sich selbst, noch von dem Vater, er hat es von dem Menschen — darum heißt er diesem Seyn nach des Menschen Sohn.

Mit dieser Ansicht erhalten viele Reden Christi erst ihren bestimmten Verstand. Z. B. wenn er zu den Juden sagt: Ehe denn Abraham ward, bin ich[2]. Versteht man dieß vom ewigen göttlichen Seyn Christi, so liegt in den Worten ein täuschender Sinn; das „bin" bei Christus und das „ward" bei Abraham muß gleiche Bedeutung haben, aber von sich als Gott konnte er nicht in demselben Sinn sagen: ich war, wie er es von Abraham sagt; unter diesem wird eine besondere Persönlichkeit (außer Gott) verstanden; wenn also Christus sagt: ich bin, ehe Abraham ward, so will er damit sagen: ich bin als der ich jetzt bin, als diese außer Gott gesetzte, diese selbständige von Gott verschiedene Persönlichkeit, ehe denn Abraham ward. — Die nur von der Gottheit Christi wissen, wissen viele Stellen nur auf die erzwungenste Weise zu erklären. Wenn Christus in dem schon erwähnten letzten Gebet sagt: Das ist das ewige Leben, daß sie dich (den Vater) als den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesum als *Χριστόν* (als den Gesalbten) erkennen, so war gegenüber dem, welcher *Χριστός*, der zum Herrn des außergöttlichen Seyns Bestimmte ist, gegenüber von diesem ist der unsichtbare Gott allerdings der allein wahre Gott —

[1] Joh. 10, 17. 18.
[2] Joh. 8, 58.

ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός, wie ihn der Apostel Paulus selbst wieder den Gott unseres Herrn Jesu Christi nennt, und überall, wo ὁ θεὸς καὶ πατήρ genannt ist, der Name ὁ θεός dem Vater allein, sogar im Gegensatz mit dem Sohne, zugeeignet wird. Wenn man nicht in dem Daseyn Christi verschiedene Momente unterscheidet, so werden alle diese Stellen gebraucht gegen die ewige Gottheit Christi, aber sie beziehen sich nicht auf das ewige Seyn Christi, sondern auf sein Seyn als Χριστός, welches kein ewiges Verhältniß seyn kann, weil es erst durch den Fall des Menschen gesetzt ist. Ebenso erklären sich die Aeußerungen, in denen Christus sich mit den bestimmtesten Ausdrücken dem Vater unterordnet, z. B. wenn er sagt[1]: der Vater ist größer denn ich. Darin liegt, daß Christus zwar groß, der Vater aber noch größer ist.

Das entscheidendste Wort dieser Art ist, das nur der Evangelist Marcus vollständig aufbewahrt hat (Matthäus läßt schon das entscheidende Wort weg, zum Beweis, wie früh es aufgefallen — dieses Wort bei Marcus allein schon würde mich ohne die andern schlagenden Gründe, die mich schon vor vielen Jahren dieser Meinung seyn ließen, überzeugt haben, daß sein Evangelium das erste und älteste ist; nach Matthäus hätte niemand gewagt, es in die Erzählung hineinzutragen) — bei Marcus[2] sagt Christus: Himmel und Erde werden vergehen; in Beziehung hierauf fährt er fort: Von jenem Tag aber und der Stunde weiß niemand, auch nicht die Engel im Himmel, noch selbst der Sohn, sondern nur der einzige Vater. Mit jenem tiefen Gefühl seines Verhältnisses, womit er sich selbst stets dem Vater unterordnet, sagt er hier, daß der Tag und die Stunde des künftigen Weltuntergangs niemand, weder den Engeln, noch selbst dem Sohn bekannt sey. Wenn man auch hier wieder meint: Christus sage dieß bloß in Bezug auf seine Menschheit, seiner Menschheit nach sey ihm Tag und Stunde allerdings unbekannt gewesen, so ist dieß, alles andere beiseitgesetzt, wovon erst da die Rede seyn kann, wo wir uns über das

[1] Joh. 14, 28.
[2] 13, 31.

Verhältniß der göttlichen und menschlichen Natur erklären können, schon wegen der offenbaren Steigerung in dieser Stelle unmöglich — nicht die Engel wissen den Tag, noch selbst der Sohn, der Sohn wird hier also über die Engel gesetzt (denn daß Menschen den Tag nicht wissen, wird als ohnedieß sich verstehend gar nicht erwähnt), über den Engeln ist aber nach dem Neuen Testament nur noch Gott — also wäre hier der Sohn als Gott gedacht —, und doch wußte er nichts von jenem Tag! Hier ist wohl klar genug, daß eine Vorstellung vorausgesetzt wird, vermöge der der Sohn über den Engeln und doch nicht — Gott ist. — Es ist übrigens auch nur in der Ordnung, daß der Beschluß über Verlauf und Ende des außergöttlichen Seyns nur bei dem ist, bei welchem überhaupt das Seyn steht, nicht aber bei dem, welcher selbst mit dem außergöttlichen Seyn in Bezug steht.

Ganz ähnlich ist die Aeußerung Christi, da er unmittelbar vor der Himmelfahrt von den Jüngern über die Zukunft des Reichs Israel gefragt, antwortete [1]: Nicht Euch ziemt es, Zeiträume oder Zeiten zu wissen, welche der Vater seiner eignen Macht vorbehalten hat, *οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ*. Das Wort *ἰδία* läßt gar keinen Zweifel, daß auch hier Christus sich selbst ausschließt; *ἡ ἰδία ἐξουσία τοῦ πατρός* ist die dem Vater eigne Macht, ist die Macht, die er privative, mit Ausschluß des Sohns, besitzt, dem er zwar das äußere Seyn ganz überlassen hat, aber eben dieses zu bestimmen, wann die Weltzeit, die Zeit dieser Welt überhaupt aufhören soll, hat Er sich vorbehalten. Es ist die Prärogative dessen, bei dem ursprünglich alles Seyn allein ist. Der Ausdruck *ἡ ἰδία ἐξουσία* schließt jede Theilnahme aus, nicht nur des Mensch gewordenen Sohns, sondern auch des Sohns vor der Menschwerdung.

Ich wiederhole: das ganze Neue Testament ist unverständlich, ohne dem Sohn, und zwar von der Welt her (denn sowie die Welt ist, ist der Umsturz), eine Existenz außer dem Vater (extra patrem) und unabhängig von dem Vater zuzuschreiben. Nicht bloß einzelne Aeußerungen, sondern auch der faktische Inhalt des Neuen Testaments ist ohne diese

[1] Act. 1. 7.

Voraussetzung unverständlich. Unter diesem faktischen Inhalt verstehe ich vorzugsweise die große Thatsache des Neuen Testaments, die Thatsache der Vermittlung und Versöhnung, auf welche wir demnächst zu sprechen kommen werden. Allein es gibt auch einzelne Erzählungen, die ohne ein solches Verhältniß unbegreiflich wären. Es ist z. B. von einer Versuchung Christi die Rede. Die Versuchung selbst wirft das hellste Licht auf die Natur dessen, der versucht wird. Was der Zweck der Versuchung war, zeigt das Ende. Ich spreche mich nicht aus über die Wahrheit der Erzählung oder eigentlich des erzählten Factums; wär' es erfunden, so wenigstens consequent — im Sinn der christlichen Ansicht, und nur um diese ist es zu thun. Ebensowenig kann ich mich hier schon ausführlich über die eigentliche Natur des Versuchers äußern; dieser Widersacher (denn dieß bedeutet das Wort Satan, διάβολος), von dem im Neuen Testament so viel die Rede ist, muß einer besonderen Untersuchung vorbehalten werden; auf jeden Fall dürfen wir ihn als Repräsentant jener durch den Menschen wieder erregten — insofern allerdings kreatürlichen, die Schöpfung schon voraussetzenden Macht der Finsterniß, als Repräsentant jenes Gott negirenden Princips ansehen, das wir bereits unter so vielen Formen kennen gelernt haben. Nun dieser Widersacher beschließt seine Versuche damit, daß er Christo alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit zeigt, denn ihm seyen sie übergeben, und er gebe sie, wem er wolle, und er wolle sie ihm geben, wenn Christus vor ihm niederfalle und anbete. Hier sieht man, was der Versucher will. Christus soll die Macht und Herrlichkeit über die Welt aus den Händen jener Gott entfremdeten, ja entgegengesetzten Macht annehmen, sie selbst will auf die Gewalt, die sie über die Welt hat, Verzicht leisten, sie Christo überlassen, wenn er sie nur von ihr annehmen will. Dieß setzt also eine Möglichkeit voraus, daß Christus das Seyn für sich besitzen, es für sich nehmen, und so in einer völlig von dem Vater unabhängigen Herrlichkeit existiren konnte, wie der Apostel sagt, daß er sich mit Gott auf gleichen Fuß setzen konnte. Der Versucher weiß, was er will. Nahm Christus das Seyn für sich und gleichsam in Folge eines Vertrags mit jenem blinden,

kosmischen Princip, so war die Einheit der Welt mit Gott auf ewig zerrissen, sie hatte kein mögliches Verhältniß mehr zu Gott. Das einzige Band, wodurch jenes Princip (= B) noch mit Gott zusammenhing, war eben die vermittelnde Persönlichkeit. Gab diese ihren Zusammenhang mit dem Vater auf, so gab es wirklich eine von Gott ganz unabhängige Welt. — Durch den Fall hatte der Mensch aus dem Einen Herrn, dem er dienen sollte, sich selbst drei Herren gemacht. Der erste, dem er diente, war jene blinde Macht, die er hervorrufen, aber nicht wieder in ihre Latenz zurückbringen konnte. Diese Macht ist schon so weit gebracht, daß sie Christo, dem zweiten Herrn (in dem sie ihren bisherigen Sieger erkennt und den, welcher sie völlig brechen soll, ahndet), daß sie diesem die Herrschaft über alles Seyn anbietet, wenn er nur sie zugleich als Gott erkennen, sie anbeten, und auf diese Art sich selbst vom wahren Gott losreißen wolle. Aber Christus schlägt den Versucher mit dem Einen Wort zurück: es steht geschrieben, du sollst Gott deinen Herrn anbeten und ihm allein dienen. Hier zeigt also der Vermittler, was er sich zur Aufgabe macht, Zurückführung des abgefallenen Seyns von den vielen Herren zu dem Einen Herrn, dem Vater. Die Versuchung zeigt aber, daß Christus, auch nachdem er schon Mensch geworden, in der Möglichkeit war, eine vom Vater unabhängige Herrlichkeit an sich zu reißen, noch viel mehr also in der Möglichkeit, in jener Herrlichkeit, in jener *μορφῇ θεοῦ*, die er schon vor der Menschwerdung erlangt hatte, zu beharren.

So viel also über die äußerliche, von dem Vater ganz unabhängige Existenz des Sohns vor der Menschwerdung, der er eben durch die Menschwerdung sich entschlägt, anstatt, wie man gewöhnlich annimmt, ein Seyn außer dem Vater durch die Menschwerdung erst zu erhalten. Nur diese außergöttliche Existenz machte ihn auch zum wahren Vermittler; denn die Natur des wahren Vermittlers ist eine von beiden Theilen unabhängige Stellung. Unsere nächste Aufgabe ist nun eben diese Vermittlung; inwiefern nämlich und auf welche Weise sie durch diese Persönlichkeit vollbracht wurde.

Sechsundzwanzigste Vorlesung.

Nach den bisherigen mehr gelehrten, aber, wie Sie selbst bemerkt haben, unerläßlichen Erörterungen, unerläßlichen — denn Gott behüte mich, daß ich, wie es mehreren neueren Philosophen begegnet, als christliche Lehren philosophisch deducire, die gar nicht christliche Lehren sind, von denen das Christenthum gar nichts weiß — nach diesen Erörterungen also kehre ich wieder in den philosophischen Zusammenhang zurück. — Ich muß auch hier zunächst an Früheres erinnern.

Das Princip, das zum Grund der Schöpfung und insbesondere des menschlichen Bewußtseyns gemacht worden, war in dem Menschen zu sich selbst gebracht, insofern ein sich selbst besitzendes, bewußtes, sonach in seiner eignen Macht seyendes, aber das eben darum auch Princip einer neuen möglichen Bewegung ist. Dieses neu entstandene, das sich selbst besitzende B konnte an dem Ort, an den es durch die Schöpfung gesetzt war, bleiben, oder das Princip, welches in ihm latent geworden, ihm zum Besitz, d. h. zur Bewahrung, übergeben war, wieder in Wirkung setzen. Wir sagten: dieses vom Menschen entfesselte Princip sey dasselbe Princip, das der Schöpfung zu Grunde gelegt. Aber als Voranfang der Schöpfung ist es durch den göttlichen Willen, mit dem Vorbehalt, in der Absicht seiner Ueberwindung und Verwandlung, in ein freies, sich selbst besitzendes Wesen gesetzt. Gott *kann* dieß thun, weil er, *in* jenem Seyn hervortretend, sich ebensowohl auch als die Potenz oder Macht es zu überwinden weiß, und

kraft des unauflöslichen Lebens (auch dieß ist ein Ausdruck des Neuen Testaments: δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου[1]) sicher ist, nie bloß dieses Seyn, sondern stets zugleich über ihm und seiner mächtig zu seyn. Der Mensch will es Gott nachthun, er will seyn wie Gott, aber die Einheit der Potenzen ist in ihm bloß eine secundäre, kreatürliche und daher auflösliche, ihm ist nicht gegeben, wenn er = B wird, auch die anderen Potenzen zu seyn. Jenes Princip, wenn er es entfesselt, ist für ihn nicht der Anfang des Lebens, d. h. einer fortdauernden freien Bewegung, sondern es ist für ihn der Tod. Vor der Schöpfung war es nicht als das Nichtseynsollende, aber durch die Schöpfung ist es als solches erklärt; indem es also der Mensch wieder erhebt, kann er es nur erheben als das nicht seyn sollte, und also gegen den göttlichen Willen ist. Weil es nun ein gegen den göttlichen Willen erregtes ist, Gott also mit seinem Willen nicht darin seyn kann, und doch darin seyn muß (denn es hört nicht auf eine göttliche Kraft zu seyn, und wäre Gott überall nicht darin, so wäre es gar nichts), wenn es also Ist (wie es denn Ist), so ist Gott nicht mit seinem Willen, aber er ist mit seinem Unwillen darin, er ist so darin, wie man in der Theologie lehrt, daß die Kraft, mit der auch der Sünder wirkt und das Böse vollbringt, noch immer eine göttliche sey. „In den Verkehrten bist du verkehrt"[2]. Der Mensch hat die Stellung der Potenzen verkehrt, so wirkt denn auch Gott in den Verkehrten verkehrt, d. h. nicht mehr als väterlicher Wille, sondern als Unwille[3]. Diese Verkehrung aber war zerstörend für die menschliche Natur. Hier stand also die Menschheit selbst auf dem Spiel, wenn nicht eine neue Vermittlung gefunden wurde. Nun ist es zwar leicht zu denken: diese Vermittlung

[1] Hebr. 7, 16.

[2] Psalm 18, 27.

[3] Es wird immer ein Unterschied gemacht zwischen den Menschen, je nachdem sie im Frieden mit Gott sind oder nicht. Auch im Gottlosen ist Gott, aber außer seiner Gottheit. Dieß Einleuchtende zeigt, wie eben jenes Verhältniß der Potenzen in Gott auch die Mittel darbietet, zu erklären, wie etwas materiell in Gott und doch außer Gott als solchem seyn kann. So ist z. B. die ganze Natur, wie sie jetzt ist, außer Gott als solchem.

könne nirgends gefunden werden, als in jener von Anfang her vermittelnden Persönlichkeit, die diese Funktion schon in der Schöpfung hatte, und die für sie eine ewige ist. Dieser Vermittlung steht jedoch etwas entgegen, nämlich Folgendes. Jenes Princip, das eigentlich nicht seyn sollte, ist, wie gezeigt, seiner Substanz nach der göttliche Unwille, aber eben darum ist es nun das seyn Sollende; wie z. B. die Todesstrafe an sich das nicht seyn Sollende ist; denn das göttliche Gebot sagt überhaupt: „Du sollst nicht tödten"; da aber in der Todesstrafe sich der Unwille des Gesetzes ausspricht, das als etwas Heiliges betrachtet wird, so ist dieses nicht seyn Sollende auf solche Weise das Rechte und das seyn Sollende. Dadurch, daß in jenem Princip der göttliche Unwille ist, hat es — so weit — selbst eine göttliche Sanktion, ein göttliches Recht seinem Grunde nach zu bestehen. Es hat sich nicht selbst gesetzt, sondern ist durch den Menschen wieder gesetzt. Gott aber ist viel zu gerecht, um irgend etwas irgendwie mit Recht Bestehendes bloß mit äußerlich siegender Macht gewaltsam aufzuheben. — Insbesondere nun aber das Verhältniß zur vermittelnden Potenz betreffend, so behält diese entweder ihren natürlichen Bezug zu dem gottwidrigen Seyn bei oder nicht bei. Behält sie ihn bei, so kann sie dieß nicht, ohne ebenfalls aus Gott herauszutreten, sich von Gott, äußerlich wenigstens, loszusagen, — von nun an ist auch sie außergöttliche Potenz. Gibt sie aber den Bezug auf, so ist von einer Vermittlung ohnehin keine Rede mehr. Die einzige Bedingung, unter der eine Vermittlung sich denken läßt, ist also, daß die vermittelnde Potenz jenem Seyn in die Entfernung von Gott folge, ihm nachgehe, damit es nicht verloren sey. Nehmen wir nun aber dieses an, so hat jenes conträre Princip (wir wollen — um es als das nicht seyn sollende zu bezeichnen — es das Unprincip nennen, wie Unwesen ein Wesen ist, das nicht seyn sollte), nehmen wir also das außergöttliche Seyn der vermittelnden Potenz an, so hat jenes Unprincip so lange ein Recht zu seyn, als auch diese Potenz in ihrer Außergöttlichkeit und Entfremdung von der göttlichen Einheit, in der gegen den göttlichen Willen gesetzten Spannung sich behauptet, denn sie ist in dieser Spannung so wenig der wahre Herr,

als jenes Unprincip der wahre Herr ist. Daher kommt es nun, daß im mythologischen Proceß das Unprincip von der selbst außergöttlich gesetzten Potenz wohl überwunden, äußerlich unwirksam gemacht, wie wir gesehen haben, aber nicht in seinem Recht aufgehoben werden kann. Der Proceß, in welchem die vermittelnde Potenz selbst als außergöttliche, bloß natürliche wirkt, ist selbst ein ungöttlicher, der keine wahre Versöhnung ist, weil er das gottwidrige Princip nur in der Wirkung, nicht aber in seiner Wurzel, in seiner Potenz aufhebt, so daß sein Recht immer bleibt, wie ich vermocht werden kann, die Ausübung eines mir zustehenden Rechts zu unterlassen, darum aber mein Recht noch immer behalte. Es ist dieß der wichtigste Punkt für die ganze Entwicklung. Derselbe wird Ihnen durch folgende Auseinandersetzung noch deutlicher werden.

Der Mensch, sagte ich, macht sich in jenem Abweichen von der göttlich gesetzten Einheit, das wir den Fall nennen — in seinem Fall also macht sich der Mensch aus dem Einen Herrn, dem er dienen sollte, drei Herren, denen er nun successiv zu dienen gezwungen ist. Der erste Herr, dem er zu dienen gezwungen ist, ist jenes nicht seyn sollende Princip, oder, wie wir es mit Einem Worte genannt haben, jenes Unprincip, welches das Gott eigentlich negirende, also die göttliche Einheit im Bewußtseyn zerreißende ist. Dieses Unprincip nun, nahmen wir an, werde im Bewußtseyn successiv durch die höhere Potenz (an welcher also das Bewußtseyn einen zweiten Herrn hat) überwunden. Aus dieser successiven Ueberwindung haben wir die ganze Mythologie erklärt; hinwiederum also ist auch die Existenz der Mythologie ein faktischer, thatsächlicher Beweis für den Proceß jener Ueberwindung. Daß also jenes Unprincip im Bewußtseyn Gegenstand einer wirklichen Ueberwindung sey, haben wir als Thatsache erkannt. Aber inwiefern diese Ueberwindung möglich ist, oder inwiefern jenes Unprincip der höheren Potenz überwindlich ist, dieß haben wir nicht erklärt. Die wirkliche Ueberwindung jenes Unprincips, den Proceß also dieser Ueberwindung müssen wir wohl zugeben, da die Mythologie auf andere Weise nicht erklärbar ist, aber wie oder wodurch jenes Princip der

höheren Potenz überwindlich geworden, ist damit nicht erklärt. Zwar es könnte scheinen, dieß folge aus unserer früheren Erklärung des theokosmogonischen Processes, aus unserer früheren Lehre von der Schöpfung, denn auch dort werde ja dasselbe Princip durch diese Potenz überwunden, dieser scheine also das Uebergewicht über jene ein für allemal gegeben. Aber eben hier liegt die Schwierigkeit. Allerdings auch die Natur ist nichts anderes als das successiv überwundene, d. h. wieder ins Wesen gebrachte Unwesen. In der Schöpfung also hat die höhere Potenz ein entschiedenes Uebergewicht, aber sie hat es nur, weil der Schöpfer in sie seinen wahren, seinen eigentlichen Willen gelegt hat, denn in dem Unprincip, das er nur als Voranfang seiner Schöpfung wollen konnte, ist nicht sein wahrer, sondern nur sein scheinbarer Wille, es ist nur eine göttliche Verstellung, vermöge welcher dieses Princip ist, der wahre göttliche Wille aber ist in der höheren Potenz, weil jenes nur gesetzt ist, um überwunden zu werden. Aber dasselbe kann nun von diesem zweiten Proceß nicht mehr gelten. Denn dieser ist ohne, ja gegen den göttlichen Willen gesetzt. Die Gottheit, die zuvor alles in allem wirkte, zieht sich aus den Potenzen zurück, und ihr Verhältniß zu dem nun zurückgebliebenen Seyn kann — da es nicht mehr ein Verhältniß ihres Willens zu seyn vermag — nur noch ein Verhältniß ihres Unwillens seyn. Wenn also auch jene höhere Potenz ihrer Natur nach, weil sie einmal keine andere Funktion hat, als die das außer sich Gesetzte zurückzubringen, wenn die höhere Potenz auch ihrer Natur nach gleichsam gar nicht anders wollen kann, als jenes Unprincip zum Nichtseyn zu bringen, so folgt daraus doch nicht, daß ihr in jenem Proceß dieß verstattet sey; denn es ist der Fluch des Allerhöchsten, von dem das menschliche Bewußtseyn getroffen ist. Das Unprincip ist eben dieses göttlichen Unwillens wegen nun (in dem vorhin erklärten Sinn) das seyn Sollende. Es ist das Princip seines Zorns, das Gott handhaben muß. Da er kein Verhältniß des Wollens zu ihm haben kann, so muß er es als seinen Unwillen behaupten, denn sonst hätte er gar kein Verhältniß mehr zu ihm, es wäre ganz aus seiner Macht gesetzt, was doch undenkbar

ist[1]. Doch ist dieser Unwille Gottes ein ihm selbst fremder, durch die That des Menschen ihm zugezogener Wille. Aber gerade weil es ein ihm selbst fremder, also eigentlich auch ein von ihm selbst unabhängiger Wille des Unmuths ist, der ihm zugezogen ist, so kann er diesen auch nicht von sich selbst aufheben. Von ihm selbst aus muß alles so bleiben, wie es ist; von sich selbst aus oder unmittelbar kann er diesen Unwillen so wenig aufheben, als er ihn selbst gesetzt hat. Hieraus erhellt denn, daß die ganze Philosophie der Mythologie eine Frage unbeantwortet gelassen hat, nämlich die, wodurch jenes Unprincip des Bewußtseyns der höheren Potenz dennoch überwindlich geworden (wenigstens habe ich nur darauf hingedeutet[2]). Indeß nehmen wir nun diese Ueberwindung als Thatsache, wenn auch vorerst als unerklärte an, wiederholen wir es: die Mythologie lasse sich einmal nicht anders als durch einen solchen, dem ersten (nämlich dem Schöpfungsproceß) analogen Proceß im Bewußtseyn erklären, so hätten wir also nun jenes Unprincip überwunden im Bewußtseyn — dieß wäre also nun gut, ja es ist sogar nothwendig, wenn nämlich das menschliche Bewußtseyn sich nicht völlig verlieren soll. Aber doch ist damit, was den wahren Frieden mit Gott betrifft, nichts gethan, das ursprüngliche Verhältniß des Bewußtseyns zu Gott selbst nicht hergestellt. Denn so wenig jenes Unprincip der wahre Herr ist, so wenig ist auch die außer der göttlichen Einheit gesetzte (zweite) Potenz der wahre Herr; auch diese, die nur Gott ist, inwiefern sie in Gott ist, ist als außergöttliche Potenz zwar ἐν μορφῇ θεοῦ, aber nicht Gott, und auch sie, als ausgeschlossen von der Gottheit, ist, wenn auch ohne ihre Schuld, doch ebenfalls von jenem göttlichen Unwillen betroffen, und so lange sie selbst (die höhere Potenz) Anspruch macht als außergöttliche Potenz zu seyn, hat auch das Unprincip ein Recht, so, nämlich als besonderes Princip und in seiner Eigenheit zu bestehen — ja jenes hat — rebus sic stantibus — ein höheres Recht zu bestehen; nun mag es wohl äußerlich sich selbst aufgeben, aber innerlich bleibt ihm sein Recht.

[1] Vergl. S. 372 des vorhergehenden Bandes. D. H.

[2] Philosophie der Mythologie S. 324. D. H.

Selbst das höchste religiöse Bewußtseyn, das auf dem Weg jenes bloß natürlichen Processes entsteht, ist seinem Inhalt nach eitel, weil es doch nur in der Trennung von Gott und vom wahrhaft göttlichen Leben entsteht. Diese ganze theogonische Bewegung (in der Mythologie) ist ein bloß exoterischer Vorgang, eine bloß kosmische, natürliche, die eben darum auch eine natürliche Religion erzeugt in dem Sinn, den ich diesem Worte schon gegeben habe. Das Bewußtseyn ist im Proceß im Verhältniß der bloßen Nothwendigkeit. Judenthum und Heidenthum so verschieden sie auch in anderer Hinsicht, sind sich darin gleich, daß beide unter dem Gesetz sind — Gott, sagt der Apostel[1], hat bis auf Christum alles unter die Sünde und unter das Gesetz beschlossen —; die heidnische Welt steht unter dem Gesetz eines nothwendigen Processes; aber auch im Judenthum ist das Verhältniß zu Gott ein bloß äußerliches, mit Zwang verknüpftes, nicht ein innerliches, freies und kindliches Verhältniß; stets liegt der scheinbaren, äußeren Versöhnung die innere Feindschaft mit Gott zu Grunde. Die aber unter dem Gesetz sind, sind Knechte, nicht Kinder (Gal. 4.), denn sie haben keinen Zugang im Geist — in freier Erkenntniß — zum Vater (Eph. 2, 18.); ihr Verhältniß zu Gott ist ein blindes, eben darum kein Verhältniß zum geistigen Vater, der der Vater über alles ist.

Wie ist also nun im Gegensatz mit dieser bloß scheinbaren und äußeren die wahre, die innere Vermittlung und Versöhnung, der eigentliche Friede mit Gott möglich?

Wir sagten: die Wirkung der vermittelnden Persönlichkeit sey im Heidenthum eine bloß natürliche. Nämlich sie überwindet das Contrarium, das gottwidrige Princip, weil und soweit es auch ihr entgegensteht, soweit sie von ihm negirt, in Spannung gesetzt ist; das geschieht also vermöge des bloß natürlichen Willens — jede Macht sucht schon naturâ die ihr entgegengesetzte zu überwinden — und dabei bleibt sie selbst in ihrer Außergöttlichkeit stehen. Aber nachdem sie nun auf diese Weise jenes Unprincips Herr geworden, gegen dieses ἐν μορφῇ θεοῦ ist, jetzt, soll eine wahre Versöhnung seyn, jetzt kommt es darauf an, daß sie auch sich selbst aufhebe, denn sie hat in ihrer Außergöttlichkeit

[1] Gal. 3, 22. 23.

so wenig ein Recht zu seyn, als das entgegenstehende Princip hatte, und nur indem sie sich selbst in ihrer Unabhängigkeit von Gott aufgibt, kann sie jenes Unprincip auch innerlich und in seinem Rechte aufheben, so daß nicht bloß seine Wirkung, sondern auch seine Macht gebrochen wird, und nur so kann der göttliche Unwille selbst versöhnt, der Weg zu dem wahren Vater gefunden werden. Dieß ist es denn auch, was die Ueberwindung des Unprincips im mythologischen Proceß erst ihrem letzten Grunde nach erklärt.

Schon die Mythologie, die wir aus einem natürlichen Verhältniß der vermittelnden Potenz zu dem Gott widerstrebenden Seyn erklärt haben, ist nur möglich vermöge eines über sie hinausgehenden Willens oder Entschlusses, der freilich in ihr selbst nicht offenbar wird. Die vermittelnde Potenz könnte selbst die natürliche Wirkung, die sie auf das gottwidrige Seyn ausübt, und die wir ihr in der Mythologie zugeschrieben haben, selbst diese Wirkung, die sie als selbst außergöttliche und bloß natürliche Potenz auf das Seyn ausübt, könnte sie nicht ausüben ohne den Willen des Vaters, also ohne diesen Willen zu versöhnen, wiederzugewinnen. Das nun aber, wodurch sie den göttlichen Willen gewinnt, kann nicht das Außergöttliche an ihr seyn, sondern eben nur das Göttliche. Dieses Göttliche in ihr kann aber nicht bloß der Wille seyn, jenes Seyn zu überwinden, sondern nur ein diesen — bloß natürlichen — Willen weit übertreffender, absolut übernatürlicher, d. h. eben wahrhaft göttlicher Wille — nämlich der Wille, nicht bloß jenes Seyn in sein Wesen zurückzubringen, sondern auch sich selbst als Außergöttliches Gott zum Opfer zu bringen; nur dieser Wille kann so viel über den göttlichen Willen vermögen, und ist stark genug, um den Fluch aufzuheben, den Gott auf alles Seyn und auf das Menschengeschlecht selbst gelegt hat.

Dieß konnte nun natürlich vorerst nur in den allgemeinsten Ausdrücken gesagt werden, wie wir denn auch bisher nur den Grundgedanken der Offenbarung aussprechen wollten. Fügen wir hinzu, daß, wie das Erste, nämlich die äußere und natürliche Ueberwindung des conträren Princips der Vorgang und der Inhalt des Heidenthums

ist, so das andere (daß nämlich nun auch diese im Heidenthum siegende Potenz zuletzt sich als außergöttliche opfert), daß dieß der Inhalt der Offenbarung und des Christenthums ist, so habe ich damit, wie viel noch immer übrig seyn mag das Besondere zu erklären, wie viele Lücken im Speciellen noch ausgefüllt werden müssen, dennoch im Allgemeinen den wahren Gedanken (nun schon bestimmter als früher) ausgesprochen.

Damit ist erst jene höhere Linie erreicht, auf der wir gleich anfangs das Christenthum gefunden haben, indem wir zeigten, daß dieses nicht mehr aus einem nothwendigen Proceß, daß es nur aus einem freien Wollen, einer freien That zu erklären sey. Diese freie That fällt in die vermittelnde Potenz. Jene Selbstaufopferung ist es, in welcher die vermittelnde Potenz nicht mehr bloße Potenz seyn kann (wie im mythologischen Proceß), in der sie sich von der bloßen Potenz zur freien Persönlichkeit erhebt. Diese That ist der wahre und faktische Uebergang vom Seyn des Vermittelnden als Potenz zum Seyn als freie Persönlichkeit. Die That kann nur eine freigewollte seyn. Diesen Willen muß sie frei fassen. Sie kann diesen Willen fassen, weil sie durch den Umsturz selbständig, frei geworden, aber durch die Spannung nicht in sich, nicht innerlich verändert, alterirt worden ist. Sie ist nicht durch eigne Bewegung, sie ist bloß leidender Weise, ohne, ja gegen ihren Willen, also ohne ihre Schuld, aus der göttlichen Einheit und in die neue Spannung gesetzt worden, durch welche die Einheit Gottes äußerlich aufgehoben, und dem Polytheismus die Thür eröffnet war. Weil sie daher in diesem Zustand bloß leidend sich verhält, bleibt ihr eigner Wille unberührt von jener Katastrophe, diese gibt ihr vielmehr erst einen eignen Willen, den sie in der Schöpfung nicht hatte, wo ihr Wille nur der Wille des Vaters war. Sie ist durch jene Katastrophe, ohne daß sie es wollte, erst zur selbständigen, unabhängig von dem Vater wollen und handeln könnenden Persönlichkeit geworden —, und weil sie dieß ohne ihren Willen geworden, so ist sie selbst unbefleckt davon und innerlich geblieben, was sie war. Aber eben darum behält sie das Bewußtseyn ihres ursprünglichen Verhältnisses, und kann keinen andern Willen haben, als dieses wieder herzustellen. So ist sie

also innerlich selbst göttlicher Gesinnung, eins mit dem Vater dem Willen nach, und wir finden daher in ihr Eine Seite, womit sie gegen das Seyn, das gottentfremdete gekehrt, in Spannung mit diesem, soweit selbst außer Gott und Gott entfremdet ist, aber innerlich bewahrt sie ihr Verhältniß zu dem unsichtbaren Vater, und ihre andere Seite ist, womit sie gegen diesen gewendet und in ihrem ganzen Wollen und Trachten gerichtet. Eine solche außergöttliche, innerlich göttliche, d. h. mit dem Vater innige Persönlichkeit aber muß sie seyn, um der wahre Vermittler seyn zu können. Jener Wille, nicht bloß das ihm entgegenstehende Seyn, sondern sich selbst als außergöttliche aufzuheben — wie sie dieß thut, ist hier noch nicht der Ort zu erklären —, aber jener Wille, auch sich selbst in ihrer Außergöttlichkeit aufzuheben, ist nicht der bloß natürliche (vermittelst dessen hebt sie vielmehr bloß das ihr entgegenstehende Seyn auf). Jener Wille kann nur von ihrer ursprünglichen göttlichen Natur herkommen, es ist der Wille des wahren Sohns, des Sohns, der mit dem Vater eins und in dem Schoß des Vaters, d. h. in dem innigsten Einverständniß mit dem Vater ist, weßhalb von ihm auch gesagt wird, daß er vom Himmel gekommen sey. Dieser vom Himmel gekommene und der außergöttlich gesetzte sind aber nicht zwei verschiedene, sondern nur Ein Christus; der himmlische ist in dem außergöttlichen oder natürlichen, welcher bloße Form, Gestalt von ihm ist, Form, die nur da ist, um von dem göttlichen durchbrochen zu werden. Innerlich ist nicht Er selbst, sondern der Vater in ihm, wie Christus sagt (Joh. 6, 57): ζῶ διὰ τὸν πατέρα, ich lebe durch den Vater, wo das mit Accusativ verbundene διά zeigt, daß es nicht instrumentale, sondern causale Bedeutung hat; es heißt: ich lebe nur von dem Vater, er ist die Substanz meines Seyns, indeß mein eignes außergöttliches Seyn bloße Form ist. Das διά zeigt Immanenz an, wie Christus ausdrücklich sagt: der Vater, der in mir bleibt (ὁ πατὴρ ὁ ἐν ἐμοὶ μένων) — der fortwährend in mir meine wahre Substanz ist — dieser thut die Werke (Joh. 14, 10).

Dieser Wille also, vermöge dessen der Sohn zwar dem von Gott abgewendeten Seyn folgt, aber nur um es wiederzubringen und das

wiedergebrachte zugleich mit sich Gott zurückzugeben — dieser Wille, vermöge dessen der Sohn auch in seiner Trennung von dem Vater dennoch eins mit dem Vater ist, der Wille, nicht bloß das entgegenstehende Seyn, sondern mit ihm auch sich selbst als außergöttliches Seyn aufzuheben, dieser Wille ist die Ursache, daß von der Zeit des Falles, d. h. von der Zeit an, daß die Welt eine außergöttliche (im Sinne von extra) geworden, der Vater sich bewogen findet, dem Sohn dieses Seyn ganz zu überlassen. Damit ist nämlich nicht bloß gemeint, daß der Sohn die Herrschaft mit dem Vater theile (in der Schöpfung wurde das Seyn, das zuvor nur bei dem Vater war, dem Sohne mit ihm gemein), hier ist aber nicht mehr von einer Gemeinschaft, sondern von einem völligen Ueberlassen der Herrschaft an den Sohn (was ohne eine Selbständigkeit, ohne ein außer Gott Seyn des Sohns gar nicht denkbar wäre) die Rede, wie daraus erhellt, daß gesagt wird, Gott habe ihn zum Erben gemacht alles Seyns. Denn der Erbe tritt in das freie Eigenthum alles dessen ein, was der Erblasser besessen. Dieses allein ist schon deutlich genug, allein es ist noch eine andere höchst merkwürdige Aeußerung des Apostels Paulus, wodurch dieses Verhältniß unwidersprechlich wird. Ich meine die Stelle im fünfzehnten Kapitel des ersten Briefs an die Korinther, wo der Apostel gleichsam in die fernste Zukunft der Zeiten schauend sagt: Hernach (nämlich kommt) das Ende, wenn Er (der Sohn) das Reich Gott und dem Vater übergeben wird (*ὅταν παραδῷ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί*). Uebergeben aber kann man nur, was man allein hatte, und nur dem, der es nicht hatte; also war bis zum Ende der Weltzeit das Reich, d. h. die Herrschaft über alles Seyn, allein des Sohns. Dabei ist nur aber zugleich das Bedenkliche, daß es diesen Worten nach den Anschein hat, als werde der Sohn das Reich selber nicht behalten, wie dieß im Folgenden noch deutlicher ausgedrückt scheint: „Denn Er (der Sohn) muß herrschen, bis er alle Feinde unter seine Füße gelegt hat". Hier scheint also ein terminus ultimus seiner Herrschaft angezeigt, nach welcher sie aufhört. Ferner heißt es dann zu weiterer Erklärung: „Denn alles hat Er (der Vater) unter seine Füße (die des Sohns) gethan". Wenn er aber sagt,

daß alles ihm unterthan sey, so ist offenbar, daß ausgenommen ist der, der ihm alles unterthan hat. Wenn aber ihm (dem Sohn) alles unterthan seyn wird: alsdann wird auch der Sohn selbst unterthan seyn dem, der ihm alles unterthan hat, auf daß Gott sey alles in allem. Hier scheint also als letztes Ziel vielmehr eine reine Unterwerfung des Sohns unter den Vater (statt gleicher Gottheit und Herrlichkeit) gelehrt zu seyn. Insofern hat diese Stelle die besondere Aufmerksamkeit sowohl der Anhänger als der Gegner der Lehre von der Gottheit Christi auf sich gezogen, und es haben die Aufrichtigsten unter den ersten gestanden, entweder daß sie diese Stelle nicht zu erklären wissen, oder daß dieselbe wenigstens die angenommene Meinung über das Verhältniß des Sohns zu dem Vater bedeutend modificiren müßte. Wir nun zwar haben diese Stelle hier bloß zum Beweis citirt, daß während der Weltzeit dem Sohn die Herrschaft ausschließlich übergeben ist (denn sonst brauchte er sie am Ende dieser Zeit nicht dem Vater zurückzugeben; schon gleich im Anfang ist gezeigt worden, daß die Wirkung des Vaters für sich nur bis zum Hervorbringen einer dem Umsturz ausgesetzten Welt gehen konnte, daß er sie also gar nicht hätte hervorbringen können, ohne schon auf den Sohn hinauszusehen, dem er die ihm durch menschliche Freiheit entfremdete Welt übergeben konnte). Für unsere Behauptung also einer solchen Uebertragung der Herrschaft an den Sohn ist die Stelle ganz entscheidend; da wir sie aber einmal erwähnt, so wollen wir auch in jener Beziehung, daß nach den Worten des Apostels die Herrschaft des Sohns eine endliche, auf die Weltdauer beschränkte, also nach der Weltzeit aufhörende zu seyn scheint, uns mit einigen Worten äußern.

Dem Sohn ist also das außergöttliche, Gott und dem Vater entfremdete Seyn übergeben, um es dem Vater wieder zu versöhnen, also das Seyn, das er als ein außergöttliches, dem Vater unannehmliches empfangen hatte, diesem als ein göttliches, ihm wieder annehmliches und versöhntes zurückzugeben. Dieß nun wird erst am Ende der Weltzeit ganz geschehen, und es wird also das Seyn, das außer dem Vater, ihm ganz entfremdet war, wieder in dem Vater seyn, aber doch wird es nur in dem Vater seyn als ein durch den Sohn ihm wieder

versöhntes, zurückgebrachtes; da es also der Vater nur durch die Wirkung des Sohns wieder in sich hat, und da diese Wirkung nicht eine vorübergehende, sondern eine immerwährende und in diesem Sinn ewige ist, da dieses Seyn nie anders als durch die Wirkung des Sohns in Gott seyn kann und bestehen wird, so ist jenes Zurückgeben des durch ihn verwandelten und wiedergebrachten Seyns an den Vater von Seiten des Sohns nicht etwa ein Aufgeben seiner Wirkung oder Herrschaft über dasselbe, er übergibt es dem Vater nicht als ein solches, über das Er (der Sohn) keine Gewalt mehr hätte, sondern er übergibt es ihm als ein ihm (dem Sohn) fortwährend unterworfenes — denn nur als ein durch ihn (den Sohn) fortwährend in seiner Ungöttlichkeit überwundenes kann es der Vater besitzen. Indem es der Vater als ein solches durch den Sohn beherrschtes annimmt, so übernimmt er es gerade als ein nur gemeinschaftlich mit dem Sohn zu besitzendes; es folgt also aus der Stelle nichts gegen die gemeinschaftliche Herrlichkeit des Vaters und des Sohns, sondern sie lehrt gerade diese Gemeinschaft der Herrlichkeit als das nothwendige Ende; sie lehrt nicht das Ende der Herrschaft des Sohnes überhaupt, sondern nur das Ende der ausschließlichen, die ihm während der Weltzeit von dem Vater übertragen war; sie spricht also zugleich für diese ausschließliche Herrschaft des Sohns während der Weltzeit, welche wir behauptet haben.

Wenn es in jener Stelle (V. 25.) heißt: der Sohn muß herrschen, bis er alle seine Feinde unter sich (unter seine Füße) gebracht hat, so ist hier also freilich ein terminus ultimus bestimmt, nach welchem die Herrschaft des Sohns, aber nur die ausschließliche aufhört. Das widergöttliche Seyn ist als solches allerdings nicht mehr in der Hand des Vaters. Denn der Vater ist der ursprünglich das Seyn setzende. Nun kann er aber das ungöttliche als solches nicht setzen, insoweit ist es dem Vater fremd und eines, von dem Er nichts wissen will; es ist nur in der Hand des Sohns. Diese Herrschaft kann aber als eine ausschließliche nur dauern, bis er alles Widergöttliche dieses Seyns überwunden hat; denn ist dieses überwunden, so wird es von dem Vater wieder angenommen, also ist es jetzt ebensowohl des Vaters als des Sohns. Nun folgen die schon bekannten Worte: Wenn

aber ihm, dem Sohn, alles unterthan seyn wird (*ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα*), alsdann wird auch der Sohn selbst unterthan seyn dem, der ihm alles unterthan hat (*τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα*). Hier wird also von der Unterwerfung des Sohnes dasselbe Wort gebraucht, das von der Unterwerfung des Seyns gebraucht worden. Welchen Sinn nun aber diese Unterordnung habe, so ist die vorausgehende Bedingung, die Voraussetzung derselben, daß ihm — dem Sohn — alles unterworfen, d. h. daß er zur vollkommenen Herrlichkeit gelangt sey. Also wird er dem Vater nur eben dadurch und insofern untergeordnet, inwiefern er selbst Gott, d. h. Herr über alles ist. Wenn das außergöttliche Seyn als solches aufgehoben ist, hat auch der Sohn keine Herrschaft mehr außer Gott, auch Er tritt in die Gottheit zurück; denn sein eignes außer-Gott-Seyn war bedingt und verursacht durch jenes außergöttliche Seyn; cessante causa cessat effectus; der Sohn kann gar nicht mehr außer dem Vater seyn, nachdem das Seyn, in Bezug auf welches allein er außer dem Vater ist, durch ihn selbst aufgehört hat ein außergöttliches zu seyn. Mit dem Seyn muß wohl auch er selbst in den Vater zurücktreten; die ihm eigne Herrschaft, die er bis jetzt außer Gott hatte, kann er nicht mehr als eine eigne besitzen. Dieß konnte er nur, solang das Seyn selbst außer dem Vater war. Der Moment, in welchem der Sohn alles Seyn sich unterworfen hat, ist eben der Moment, in welchem alles Seyn in den Vater zurücktritt: mit diesem Seyn muß aber auch er selbst, d. h. er muß in jenem Moment auch selbst in den Vater zurücktreten. — Damit indeß über diesen Sinn kein Zweifel zurückbleibe, damit man ihn nicht etwa so verstehe, als sey jene Unterordnung ein völliger Uebergang in den Vater, gleichsam ein Erlöschen, ein Untergehen des Sohns in dem Vater, setzt der scharfsinnige Apostel hinzu, jene Unterordnung geschehe, auf daß oder damit Gott sey alles in allem. Dieß letzte Wort gehört zu den tiefsten des N. T. Denn es wirft das hellste Licht zurück auf den ganzen Verlauf vom Anfang bis zum Ende. Früher[1] sagte ich: am Ende der Schöpfung sey der Sohn, was der

[1] Oben S. 37. D. H.

Vater, nämlich auch göttliche Persönlichkeit, aber nicht außer dem Vater, nämlich es ist nicht eine Gottheit, die er für sich besitzt, die er nur in der Einheit mit dem Vater besitzen kann, also er ist nur in dem Vater Gott, keines eignen Willens, keiner von dem Vater unabhängigen Bewegung fähig. Hier, als nur in dem Vater seyend, ist er allerdings ihm untergeordnet. Erst das Seyn, das während der Schöpfung so wenig aus dem Vater heraustrat als die es überwindende Potenz (nur im Verhältniß gegen jenen actus purissimus des göttlichen Urseyns war sie außergöttlich), erst dieses Seyn, indem es aus Gott hinaustritt, macht es auch den Sohn von dem Vater frei und unabhängig, daß er ein von dem Seyn des Vaters (substantiell) unterschiedenes und eignes Seyn hat (zuvor war das Seyn des Vaters und des Sohnes nur Ein Seyn); erst das außergöttliche Seyn macht, daß der Sohn einen eignen Willen hat; jetzt erst ist er von dem Vater — nicht unabhängiger Gott, aber unabhängige Persönlichkeit. Indem er nach Ueberwindung des gottwidrigen Seyns diese unabhängige Persönlichkeit wieder aufgibt, kehrt er wieder in die Unterordnung unter den Vater zurück, wird aber eben damit wieder, was der Vater ist, d. h. Gott; er kehrt also nur in die Unterordnung zurück, in welcher er vor dem Umsturz war (daß der Apostel dieses Wort vom Ende braucht, berechtigt uns, es vom Anfang zu brauchen — zu sagen, daß der Sohn vor dem Fall zwar auch Gott, aber in der Unterordnung unter dem Vater, nämlich ohne Freiheit gegen diesen war, denn dieß heißt Unterordnung), aber diese Unterordnung im Ende ist darum doch eine andere als die im Anfang; hier nämlich kehrt der Sohn als selbständige Persönlichkeit in den Vater zurück, was er im Anfang nicht seyn konnte; und da dasselbe, was von dem Sohn gilt, auch von der dritten Potenz, dem Geist, zu sagen ist, so entsteht uns hier nun jene gesteigerte Dreieinheit, welche eigentlich erst die christliche Dreieinigkeits-Idee ist[1]. Nämlich nun sind es nicht bloß drei Personen überhaupt, Gott ist nicht bloß in drei Persönlichkeiten, sondern es sind drei Personen, deren jede Gott ist. Solang' alles in dem Vater

[1] Siehe den vorhergehenden Band, S. 338. 339. D. H.

beschlossen ist, wie in der Schöpfung und vor der Entstehung des außergöttlichen (außer Gott gesetzten) Seyns, so lange ist Ἓν τὸ πᾶν, Eines, nämlich der Vater, ist alles; hier am Ende aber ist umgekehrt πᾶν τὸ Ἕν, alles, d. h. jedes, ist Eines, jedes nämlich Gott. Wenn daher der Apostel sagt: der Sohn ordne sich dem Vater unter, damit Gott alles in allem sey, so sagt er eben damit, daß der Sohn in dieser Unterordnung seiner Eigenheit nach nicht aufhöre oder erlösche, denn sonst wäre wieder nur alles in Einem, nicht alles in allem, d. h. in jedem. Hier, wo der Apostel sagt, daß Gott am Ende πάντα ἐν πᾶσι sey, hätten also diejenigen Theologen, die ein Verdienst darein setzen, nur immer von und gegen Pantheismus zu reden, die beste Gelegenheit, von einem christlichen oder wenigstens paulinischen Pantheismus zu reden. Eigentlich aber ist diese letzte Einheit nur der gesteigertste, sublimste Monotheismus, den wir als das Resultat unserer ganzen bisherigen Entwicklung ansehen dürfen. Nicht weniger klar ist aus dieser Entwicklung, daß jene höchste Dreieinigkeits-Idee, welche erst die christliche ist, sich nicht so ungeschichtlich, ohne alle Vermittlung, weder aus reiner Logik entwickeln, noch auch so starr dogmatisch aufstellen läßt, wie es von einer bloß formellen Orthodoxie geschieht. Die Dreieinigkeits-Idee geht selbst durch drei Momente hindurch; sie muß von der Tautousie, wo eigentlich nur der Vater die dominirende Usia — wo alles in dem Vater beschlossen ist —, sie muß von der Tautousie durch die Heterousie, welche während der Spannung bis zur endlichen Versöhnung dauert, zur Homousie hindurchgehen, welche also erst das letzte Moment ist, das ohne die beiden vorausgegangenen gar nicht verständlich ist, das Athanasius nur gleichsam als Kanon aufstellen konnte, ohne daß sich der Gedanke wirklich hätte vollziehen lassen, da es an der hier gezeigten Entwicklung fehlte. Hat doch schon im Anfang des vorigen Jahrhunderts einer der berühmtesten Theologen, Christoph Matthäus Pfaff, dem es weder an Gelehrsamkeit fehlte noch am Bestreben orthodox zu seyn, das freimüthige Geständniß abgelegt, daß er in der Trinitätslehre zwar jedes Moment einzeln genommen wohl verstehen könne, aber das Ganze mit allen Momenten und Bestimmungen

in seinem Kopfe zusammenzubringen sey ihm unmöglich. Mit jenen drei Momenten sind zugleich die sogenannten Häresen als nothwendige Momente der wahren Idee selbst dargethan. Die Tautousie (wo der Vater alles, und alles im Vater) entspricht dem Sabellianismus, die Heterousie zum Theil dem Arianismus, der nur auf jenen Stellen des N. T. beruht, wo unwidersprechlich der Sohn außer dem Vater, als außergöttliche Persönlichkeit erkannt ist. Der Arianismus ging nur darin zu weit, daß er den Sohn zum Geschöpf machte. Dieß Letzte hinweggenommen, kann man sagen, ist der Arianismus ein nothwendiges Moment der richtigen Vorstellung. Wie hätte er sonst auch so viele bedeutende Anhänger bis in die letzte Zeit finden können, namentlich in England, wo (mit welchem Grund weiß ich nicht) Sir Isac Newton unter die Arianer gerechnet wurde. Der Arianismus gibt das außer-Gott-Seyn des Sohns, welches nur für einen bestimmten Moment gilt, für die absolute, die allgemeine Lehre. Dadurch wird er zur Häresis. Denn Häresis bedeutet eine particuläre Meinung, die sich als allgemein will geltend machen, d. h. eine Meinung, die nur einen bestimmten, einen particulären Moment repräsentirt, die aber sich für das Ganze geben will.

Das Moment der Heterousie ist schlechterdings nothwendig, wenn die Dreiheit nicht im letzten Moment zur bloß nominalen werden soll; sie ist von diesem Uebergang in eine bloß nominale nicht abzuhalten, wenn die Drei nicht einmal wirklich außereinander, gegeneinander selbständige gewesen sind. Nichts hat in der kirchlichen Lehre größere Schwierigkeit gemacht, als für den reellen Unterschied zwischen Vater und Sohn einen Ausdruck zu finden, der den Uebergang in eine bloß nominale Einheit verhinderte, ohne von der anderen Seite die Ansicht dem Polytheismus zu nähern. Der Grund dieser Schwierigkeit liegt darin, daß die herkömmliche Entwicklung nichts weiß von einem außergöttlichen Seyn des Sohns (und des Geistes). Eben diese substantielle Differenz vermittelt, daß auch nachher in der Einheit (die nun auch nicht mehr bloß die wiederhergestellte erste Einheit ist) die Drei nicht nur von einander unterschieden, sondern als wirklich selbständige Persönlichkeiten gedacht werden können.

Am Ende des eilften Jahrhunderts, als Roscelin die drei Personen tres res sive realitates nannte, widersetzte sich Anselmus, aber indem er statt dessen die drei Persönlichkeiten tres relationes in una substantia nannte, wurde er selbst wieder verdächtiget. So schwer wurde es, zwischen dem Zuviel und Zuwenig, wie Athanasius schon die beiden Klippen bezeichnet hatte, die Mitte zu halten. Im Grund und die Wahrheit zu sagen, gibt es bis jetzt keinen wissenschaftlichen Ausdruck dieses Verhältnisses, über den man übereingekommen wäre. Wenn in den späteren Jahrhunderten wenigere an diesen Klippen Schiffbruch gelitten, so kommt dieß nur daher, daß man — stillschweigend gleichsam — übereingekommen war, die Sache nicht weiter erklären, nicht genauer bestimmen zu wollen. Ich muß indeß aufrichtig gestehen, daß, wenn man nur die Wahl hätte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig des Unterschiedes, ich im Interesse der Wissenschaft noch immer das Erste vorziehen würde, da die bloß nominale Dreiheit ohne alle wirkliche Mehrheit nichts erklärt, dagegen sogar der — übrigens gewiß mit Unrecht so genannte Tritheismus noch immer eher im Stande wäre vieles begreiflich zu machen. Das Moment der Heterousie nämlich, wie wir es nennen, ist für sich hervorgetreten, in der besonderen Vorstellung, die man mit diesem Namen (Tritheismus) belegt hat. Denn weil die Anhänger dieser Vorstellung die substantielle Einheit der Personen leugneten, indem sie lehrten, die drei Personen seyen nicht der Substanz, sondern nur der Gottheit nach eins, so wurde ihnen dieß so ausgelegt, als verstehen sie das Wort Gottheit als einen Gattungsbegriff, unter dem die drei Personen als ebenso viele verschiedene Individuen stehen. Wenn sie aussprachen: die drei Personen sind wesentlich drei und nur der Gottheit nach eins, so verstand man dieß so, wie man dieß verstehen würde, wenn von verschiedenen Menschen, z. B. Jakobus, Petrus und Johannes, gesagt würde, sie seyen wesentlich drei und nur der Menschheit nach eins. Wie dieser Ausdruck mit sich bringt, daß Jakobus, Petrus und Johannes drei Menschen sind, so folgerte man aus jenem Ausdruck, daß Vater, Sohn und Geist drei Götter seyen; deßhalb nannte man die Vertheidiger dieser Vorstellung Tritheiten. Allein wie kann man

sich vorstellen, daß z. B. der scharfsinnige Aristoteliker Johannes Philoponos (am Ende des sechsten Jahrhunderts), den man zuerst des Tritheismus beschuldigte, oder auch nur der bekannte Abt Joachim von Floris (dessen ich später noch einmal erwähnen werde) so gar blödsinnig gewesen? Ebensowenig läßt sich annehmen, daß der berühmte Gilbert von Poitiers, der dritte, den man dieser Ketzerei beschuldigte, derselben fähig gewesen. Und am allerwenigsten wäre begreiflich, wie sowohl der schon erwähnte Abt als der eben genannte Bischof Gilbert mit einer *solchen* Meinung der feierlichen Verdammung hätte entgehen können, da beide übrigens wegen ihrer Lehrart vor eine Kirchenversammlung gezogen wurden. Wenn man den dem angeblichen Tritheismus entgegengestellten Satz des vierten Lateranensischen Concils und die eignen Worte des Gilbert von Poitiers zu Grunde legt, so kann man sich von der Denkweise der sogenannten Tritheiten nur folgende Vorstellung machen. Sie legen das Hauptgewicht auf die Mehrheit, und ich habe schon bemerkt, daß wenn man nach einer von beiden Seiten fehlen sollte, derjenige noch immer dem Sinn und der ganzen Anstalt des Christenthums weit näher bleiben würde, der nach dieser als der nach der entgegengesetzten Seite zu weit ginge. Eigentlich setzen sie *vor* allem, d. h. ohne vorausgehende Einheit, also mit Ausschließung *unseres* ersten Moments (der Tautousie), gleich die Mehrheit, Vater, Sohn und Geist, und zwar jeden von diesen als ein für sich bestehendes und gegen die andern selbständiges *Wesen*, nicht aber als einen für sich bestehenden und gegen die andern selbständigen *Gott*. Nur das Erste haben sie *wirklich* gesagt, das Zweite schreibt ihnen nicht einmal einer ihrer Gegner zu; wir müssen also denken, daß sie eben dieses auch leugneten, und vielmehr *so* argumentirten: Weder ist der Vater für sich Gott ohne den Sohn und den Geist, noch der Sohn für sich Gott ohne den Vater und den Geist, also, da jeder nur in der Gemeinschaft mit den andern Gott ist, sind sie, obwohl mehrere Wesen, dennoch nur Ein Gott. Dieß drückten sie dann kürzer so aus: sie seyen nicht der Substanz, sondern nur der Gottheit nach eins. Nun ist dieß aber ein an sich untadelhafter Ausdruck, oder wenigstens, wenn man einen Fehler darin finden

will, so besteht dieser nur in einem Mangel der nöthigen Schärfe des Ausdrucks, die von ihnen nicht zu erwarten war. Der Hauptfehler der Tritheiten lag nicht in dem, was sie behaupteten, sondern in dem, was sie ausschlossen, nämlich jene vorausgehende Einheit, die man als solche (als vorausgehende) nur eine substantielle nennen kann, obwohl sie in der Folge, nachdem die substantielle Differenz hervorgetreten ist, eben dadurch und im Verhältniß zu dieser — zu der substantiellen Differenz — sich zur übersubstantiellen erhebt, wie denn auch manche schon unter den ältesten sowie unter den späteren Dogmatikern, wahrscheinlich weil sie doch nicht recht wagten eine substantielle Differenz absolut zu leugnen, und um sich diese für gewisse Fälle vorzubehalten, für nöthig fanden zu erklären, die Einheit sey nicht eine substantielle, sondern eine übersubstantielle (ὑπερούσιος), und das, was sie das Wesen in Gott nennen, sey nicht eigentlich Wesen im Sinn von Substanz, sondern *οὐσία ὑπερούσιος*. Allein auch dieß wieder kann nur für einen bestimmten Moment gesagt werden, nämlich nur da, wo die Persönlichkeiten in eigentliche substantielle Differenz gesetzt sind.

Alle Ausdrücke der bisherigen Dreieinigkeitslehre erhalten wissenschaftliche Bestimmtheit und Bedeutung erst mit dem Auseinanderseyn der Momente, wie denn auch der geistreichste unter den neueren philosophischen Dogmatikern mit löblichem Freimuth die Nothwendigkeit einer gänzlichen wissenschaftlichen Umschaffung dieses Dogmas mit siegreicher Dialektik dargethan hat. Es gibt in der That nichts Trostloseres als die wissenschaftlichen Bestimmungen der bisherigen Lehre, weil man keiner eigentlich vertrauen, keine mit Sicherheit und ohne die Gefahr anwenden kann, während die eine Klippe vermieden wird, gegen die andere anzustoßen.

In der Homousie (dem dritten Moment) ist die Heterousie nothwendig begriffen, ohne diese würde sie zur bloßen Tautousie. Dieß gestehen die strengsten Anhänger des Athanasius ein, ja dieser selbst — in dem ich nicht den wissenschaftlich beschränkten Kopf habe finden können, als welchen ihn die unwissenschaftliche Seichtigkeit einer gewissen Zeit gern vorstellen wollte, und den namentlich auch Lessing hoch geachtet hat — er selbst

macht die Bemerkung: οὐκ αὐτό τέ ἐστιν ἑαυτῷ ὁμοούσιον, dasselbe könne nicht demselben, sondern nur einem andern homousisch seyn, dasselbe sey demselben nicht homo-, sondern tautousisch. Dieß ist durch unsere Entwicklung erreicht. Nach völlig aufgehobener Spannung, wo nun der Sohn in den Vater oder unter den Vater zurückkommt, eben damit wird, was der Vater ist (und ebenso der Geist), hier ist jede der drei Personen den andern homousisch (weil das Substantielle in jeder dasselbe und nur gleichsam der Exponent dieses Substantiellen in jeder ein anderer), aber nicht tautousisch.

Stellen wir uns auf die Höhe des hier erreichten Standpunktes, so können die drei Personen nun auch als successive Herrscher, als die drei Herrscher aufeinanderfolgender Zeiten gedacht werden. Es ist erlaubt zu sagen: Die Zeit vor der Schöpfung sey in besonderem Sinn die Zeit des Vaters, da das Seyn noch ausschließlich in seiner Hand ist, die gegenwärtige Zeit sey in vorzüglichem Sinn die Zeit des Sohns, von dem eben darum in der zuletzt behandelten Stelle mit deutlicher Anzeige einer Zeit gesagt ist: er muß herrschen, bis er alles ihm Widerstrebende zum Schemel seiner Füße, d. h. zu seinem Grund, seiner Basis, seinem Hypokeimenon, gemacht hat. Die dritte Zeit, die während der ganzen Schöpfung die zukünftige ist, in die alles gelangen soll, sey die Zeit des Geistes. Es ist also auch erlaubt, die drei Personen als die successiven Herrscher dreier verschiedener Zeiten zu denken, nämlich der großen oder Weltzeiten — der χρόνων αἰωνίων — 1) der Zeit der ausschließlichen Macht des Vaters, 2) der Zeit der jetzigen Schöpfung, wo alles Seyn dem Sohn übergeben, also die Macht des Sohns über das Seyn auch eine ausschließliche ist, 3) der Zeit, in der keine Zeit mehr seyn wird, die also selbst Ewigkeit. Man kann diese drei Zeiten im Gegensatz mit dem, was insgemein die Zeit genannt wird, die aber selbst nur ein Glied ist in dieser großen Folge von Zeiten, d. h. ein Glied der wahren, der absoluten Zeit — im Gegensatz also mit jener bloß zeitlichen Zeit, die nämlich durch die bloße beständige Wiederholung der Einen Weltzeit = A entsteht, können sie ewige genannt werden. Denn mit dem, was man gewöhnlich sagt, die Zeit gehe nicht über die Welt

hinaus, oder sie sey eine bloße Form unserer Sinnlichkeit, und Aehnlichem, kann man von der göttlichen Oekonomie, wie sie in der Offenbarung dargestellt ist, und also von der Offenbarung selbst, nichts begreifen. Diese und ähnliche schwächliche Begriffe muß man ablegen, um in das große Geheimniß, das durch das Christenthum aufgeschlossen ist, einzudringen.

Ein Autor des siebzehnten Jahrhunderts, der bekannte Angelus, genannt Silesius, hat unter seinen geistlichen Sinngedichten auch dieses:

> Der Vater war zuvor, der Sohn ist noch zur Zeit,
> Der Geist wird endlich seyn am Tag der Herrlichkeit.

Schwerlich zwar wurde dieses Sinngedicht in jenem höchsten Sinn gemeint, obgleich die Aussprüche des N. T.: Ich bin das A und O, der Anfang und das Ende, der Erste und der Letzte, schon wenigstens dahin deuten, daß Gott, der im Anfang absolute Zukunft ist — der seyn wird — dieß sein absoluter Name —, um sich zu offenbaren, schlechterdings etwas in sich auseinanderhalten, sich als Anfang und als Ende setzen mußte, und noch bestimmter, wie es die Apokalypse[1] ebenfalls ausdrückt: Ich bin der Ist, der war und der da kommt, drei Zeiten unterscheidet. In jenem Epigramm ist unter der Zeit, wo der Vater war, unstreitig nur die Zeit des A. T. verstanden, unter der Zeit, wo der Sohn ist, die Zeit des Neuen. Aber selbst diese besonderen Zeiten wiederholen ja, nur im engern Kreise, die höheren und allgemeineren. Jenes Epigramm ist also wohl mehr im Sinne einer Secte, oder vielmehr einer Anzahl tiefer denkender Menschen im Mittelalter zu verstehen, die eben daraus, daß das A. T. die Zeit des Vaters gewesen, die Zeit des N. T. die Zeit des Sohns sey, schloßen, daß eine dritte Oekonomie, eine dritte Zeit bevorstehe, die Zeit des Geistes, welche das ewige Evangelium bringen solle. Als Anhänger dieser Lehre von einem bevorstehenden ewigen Evangelium wurde insbesondere der obenerwähnte Abt Joachim gerechnet, und vielleicht hat diese Anwendung, die er von der Dreieinigkeitslehre machte, indem er die drei Personen gleichsam als die Exponenten oder Potenzen dreier aufeinanderfolgender

[1] 1, 8.

Zeiten vorstellte, Gelegenheit gegeben, ihn des Tritheismus zu beschuldigen. Wenn die Anhänger dieser Lehre das bevorstehende Evangelium das ewige nannten, so mußte dieß allerdings anstößig scheinen, wenn damit zugleich gesagt seyn sollte, daß das Evangelium Christi nur ein vorübergehendes, noch nicht das letzte und immer bleibende sey. Ob nun dieß eine wirkliche Meinung war, entstanden und veranlaßt etwa durch den nichts weniger als vollkommenen Zustand der Kirche, oder ob der Sinn nur dieser war, daß eine höhere Entwicklung des Evangeliums Christi bevorstehe, wodurch es erst in das Evangelium des Geistes übergehe, wo das nur durch Geistesdruck und Verfinsterung äußerlich erhaltene, aber eben darum innerlich verdunkelte und aufs Neue zum unverständlichen Geheimniß gewordene Christenthum im vollen Licht einer vollkommen begriffenen und verstandenen Wahrheit erscheinen werde, dieß muß ich begreiflicherweise hier dahingestellt seyn lassen. Für uns hat jene Succession hier den weiteren und allgemeinen Sinn, daß alles, d. h. die ganze Schöpfung, d. h. die ganze große Entwicklung der Dinge, von dem Vater aus — durch den Sohn — in den Geist geht. Der Vater war zuvor, d. h. vor aller Zeit, der Sohn ist in der Zeit, er ist die während der gegenwärtigen Schöpfung herrschende Persönlichkeit, der Geist wird nach der Zeit seyn als letzter Beherrscher der vollendeten, in ihren Anfang, also in den Vater zurückgekommenen Schöpfung: nicht daß alsdann die Herrlichkeit des Vaters und des Sohns aufhört, sondern daß nur die Herrlichkeit des Geistes zu der des Vaters und des Sohnes hinzukommt. Damit ist aber auch erst diese eine vollkommen offenbare und verwirklichte. Denn was Johannes von dem einzelnen Menschen sagt: die göttliche Einwohnung in dem Menschen sey erst vollendet, wenn der Geist hinzukomme, dieß gilt auch von dem Ganzen. Der „Tag der Herrlichkeit" ist der Tag der gemeinschaftlichen Verherrlichung des Vaters, des Sohnes und des Geistes.

Siebenundzwanzigste Vorlesung.

Ich kehre nun wieder in den Zusammenhang zurück.

Nur jener seit dem Umsturz gefaßte Wille der zweiten Persönlichkeit, dem Seyn in die Entzweiung zu folgen, aber nur um am Ende mit dem Seyn zugleich auch sich selbst als außergöttliche aufzuheben — nur dieser Wille war die Ursache, daß der Vater die Vermittlung annahm, den Sohn schon damals zum HErrn machte (κύριον αὐτὸν ἐποίησεν ὁ θεός heißt es in der Apostelgeschichte[1] — davon heißt er ὁ Χριστός, der Gesalbte, d. h. der von Gott zum Herrn und König über alles Seyn Gesalbte). Jener Wille war die Ursache, daß der Vater dem Sohn die Macht gab über das blinde, gottwidrige Seyn, die er schon zur Zeit der herrschenden Finsterniß, schon im Heidenthum ausübte. Nur in Hinsicht auf diesen Willen konnte der Vater einwilligen, das Unprincip, auf dem er sonst als Organ seines Unwillens halten mußte, der vermittelnden Potenz zur Ueberwindung zu lassen. Schon das Heidenthum also war etwas nur in der Hinaussicht auf jenen Willen Mögliches. Zwar wirkte in diesem die vermittelnde Persönlichkeit nur als natürliche Potenz, aber, da der wahre Sohn, der eigentliche Christus doch auch in dieser ist, so war Christus auch schon in der Mythologie, wenn gleich nicht als Christus. Die Heiden waren also freilich χωρὶς Χριστοῦ[2], getrennt von Christus, nämlich von Christus als solchem,

[1] 2, 26.
[2] Ephes. 2, 12.

und doch war es nur dieselbe natürliche Potenz, die in Christus sterben sollte, dieselbe war es, wodurch sie erleuchtet wurden, und die sich ihrer allein annahm. Denn der Vater, der sich dem außergöttlichen Seyn unzugänglich machte, zog auch äußerlich sich zurück in das Bewußtseyn eines kleinen, unscheinbaren, in einen Winkel der Welt zurückgedrängten Volks, von dem Tacitus[1] sagt, daß es gegen das ganze übrige Menschengeschlecht von feindlichem Haß erfüllt, eben darum hinwieder allen Völkern verhaßt war, und auch hier erschien er nur als der einer beständigen Versöhnung bedürftige. Christus dagegen war — obwohl noch in seiner bloß natürlichen Wirkung — der Heiden Licht; er war die eigentliche Potenz des Heidenthums; in diesem bildete er sich den Boden, der einst den Samen des Christenthums aufnehmen sollte, für welches das Judenthum viel zu enge gewesen wäre. Heidenthum und Judenthum waren zwei getrennte Oekonomien, die erst im Christenthum zusammenfließen sollten.

War es nicht eine göttliche Wohlthat, welche die Menschheit von dem wilden, thierischen, gesetzlosen Leben der Urzeit zum gesetzlichen und menschlichen hinüberleitete? Nicht bloß die Kenntniß der Feldfrüchte (in einer Stelle des Jesaias[2]), sondern alles Wissen, auch der Heiden, wird von Gott abgeleitet im 94. Psalm, wo es heißt: Der die Heiden unterweiset, sollte der nicht strafen, der die Menschen lehret, was sie wissen? Auch jene mythologischen Götter, welchen sie ein menschlicheres Leben verdankten, nannten die Griechen σωτῆρες, Heilande. Da übrigens jene natürliche Potenz, die die eigentlich wirkende in der Mythologie ist, die Gewalt über die Menschheit nur sich erwarb, um am Ende von dem Göttlichen durchbrochen zu werden, so war auch schon während der ganzen Zeit des Heidenthums Christus in einem beständigen Kommen, ob er gleich erst wirklich kam, als die Zeit erfüllet war, wovon später noch die Rede seyn wird.

Man wird dieser Ansicht vielleicht das Anstößige des Heidenthums entgegenhalten. Aber — — geht es denn im A. T. ohne alles nach

[1] Hist. V, 5.
[2] 28, 24 ff.

unseren Begriffen Anstößige ab? Wird doch auch Abraham versucht, seinen einzigen Sohn als Brandopfer zu schlachten! Aber auch im Heidenthum ist es nicht die versöhnende Potenz, welche zu Menschenopfern verleitet, sondern das dem menschlichen Leben feindselige Princip, das der Mensch wieder erregt hat, und das, einmal entbunden, natürlich dem Menschen als dem grollt, dem es unterworfen seyn sollte. Es war vielmehr die höhere Potenz, die in der milderen Zeit die Teknothysie, ja Menschenopfer überhaupt zuerst abwehrte.

Es wird ausdrücklich von Christo gerühmt: Wir haben an ihm nicht einen Hohenpriester, der nicht könnte Mitgefühl haben — *μὴ δυνάμενον συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν*, sondern einen, der versucht ist, d. h. der alles erfahren hat bis zur völligen Gleichheit mit uns, die Sünde allein ausgenommen — *πεπειρασμένον κατὰ πάντα*[1], dieß ist ein starkes, nichts ausschließendes Wort. Er hat also auch alle Leiden und Versuchungen erfahren, denen das menschliche Bewußtseyn im Heidenthum unterworfen war. Schon damals war er der leidende Messias, wie ihn das A. T. darstellt, — leidend eben darum, weil nicht wollend. Er war gegenwärtig und dabei in allen Zuständen des menschlichen Bewußtseyns, ohne selbst von ihnen befleckt zu werden. Christus hat durch seine Erscheinung in der Menschheit, durch seine Leiden und seinen Tod als Mensch die Vermittlung nur vollbracht, aber er ist der ewige Vermittler, der Mittler zwischen Gott und den Menschen von Weltzeiten her — also auch schon der Vermittler im Heidenthum. Nicht in dieser Wirkung, durch welche das Heidenthum entsteht, ist er Christus, aber er ist doch schon Christus, indem er diese Wirkung ausübt, denn diese Wirkung (diese Gewalt über das abgefallene Seyn) ist ihm nur gegeben, inwiefern er schon Christus, d. h. der Gesalbte Gottes, der von Gott zum Erben und Herrn Eingesetzte, ist. Die bloß natürliche Wirkung der vermittelnden Potenz reicht völlig hin, das Heidenthum zu erklären, aber sie selbst bedarf wieder, wie wir gesehen haben, einer höheren Erklärung, und ist bedingt durch den über sie hinausgehenden Willen, in Ansehung dessen allein der Vater dem Sohn solche Gewalt gab.

[1] Ebr. 4, 15; cf. 5, 2.

Die Zeit des Heidenthums wird die Zeit der Blindheit genannt; es war blind für Christum als solchen, aber der Blinde sieht die Sonne auch nicht, und wird doch von ihr erwärmt, und empfindet ihr allgemeines, durchdringendes Wohlthun. Die Schrift sagt[1] von den Heiden: sie haben nach Gott getappt, ob sie ihn nicht greifen und fühlen möchten; dasselbe läßt sich von dem Heidenthum in Bezug auf Christum sagen. Der Heide wußte nichts von Christo, und doch war er ihm durch seine Wirkung nahe. Ohne ihn war das menschliche Bewußtseyn einer unvermeidlichen Selbstzerstörung preis gegeben.

Wenn das Christenthum nichts anderes ist, als wofür es gewöhnlich angesehen wird, eine bloße Negation des Heidenthums, so daß dieses ihm gegenüber nur Fabel ist und gar nichts Reelles in sich hat, wenn das Christenthum mit dem Heidenthum nichts Positives gemein hat, so zerfällt die Geschichte in zwei Hälften, die völlig außereinander und ohne alle Berührung sind, alle Continuität, aller Zusammenhang der Geschichte wird unterbrochen, und das Christenthum erscheint nicht als das Ewige, das es ist, und das insoweit in allem, auch in dem Heidenthum, daseyn muß, es erscheint als ein nur von gewisser Zeit an Daseyendes. Dieß ist aber eine Herabsetzung des Christenthums. Der Inhalt aller wahren Religion ist ein ewiger, also von keiner Zeit absolut auszuschließender Inhalt. Eine Religion, die nicht von der Welt her, die nicht durch alle Zeiten ist, kann nicht die wahre seyn. Das Christenthum muß also auch im Heidenthum gewesen seyn, dieses hatte denselben substantiellen Inhalt (dieß Wort drückt dasselbe aus mit dem früheren: Christus war im Heidenthum — nur nicht als Christus, dieß heißt eben bloß substantiell, nicht in seiner Wahrheit). Es wäre der menschlichen Natur unmöglich gewesen, Jahrtausende lang bloß vom Irrthum zu leben; ein nur mit Nichtigkeiten erfülltes menschliches Bewußtseyn konnte nicht dauern. Es ist undenkbar, daß die Menschheit Jahrtausende hindurch ohne allen Bezug zu demjenigen Princip gestanden hätte, in dem allein das Heil ist.

Wer die Herablassungen Gottes im Alten Testament bedenkt,

[1] Act. 17, 26. 27.

und die göttlichen Erscheinungen in demselben nicht auch für bloße Fabel hält, wird auch den Theophanien des Heidenthums nicht alle Realität absprechen. Die Heiden waren vom Angesicht des Vaters gleichsam verwiesen, aber eben ihnen gab er Christum zum Herrn, wenn dieser gleich unter ihnen nur als natürliche Potenz wirkte. Das Heidenthum — eben darum weil das Christenthum nicht seine absolute Negation, sondern seine Wahrheit ist — hat auch in sich selbst eine relative Wahrheit.

Sie sehen, das Christenthum, indem wir ihm das ganze große Heidenthum zum Hintergrund geben, hat eine weit größere und mächtigere Basis seiner Realität, als ihm die gewöhnlichen spitzfindigen Beweise seiner Wahrheit zu geben vermögen. Das Christenthum ist nicht etwa einseitig aus dem Judenthum hervorgegangen, es hat ebensowohl als dieses das Heidenthum zu seiner Voraussetzung; nur dadurch ist seine Entstehung die große weltgeschichtliche Erscheinung, wofür sie von jeher gegolten.

Die vermittelnde Potenz mußte sich erst zum Herrn des entgegenstehenden Princips — im Bewußtseyn — gemacht haben, zur μορφῇ θεοῦ gelangt seyn, ehe sie sich ihrem persönlichen Willen, also ihrem wahren Wesen nach zeigen konnte. Erst mußte das Gott widerstrebende Seyn in seiner Wirkung — in seinem Actus — überwunden werden — dieß ist der Inhalt des Heidenthums, und dieß kann auch geschehen durch eine bloß natürliche Wirkung der vermittelnden Potenz. Wenn dieß geschehen, wenn die versöhnende Potenz sich ganz zum Herrn jenes der Potenz, dem Grunde nach noch immer Gott widrigen, gegen den göttlichen Willen gesetzten Seyns gemacht, dann ist die Zeit für jenes große Opfer gekommen, in welchem die vermittelnde Potenz mit dem Seyn, das sie sich unterworfen hat, zugleich und in derselben That auch ihr eignes außergöttliches Seyn aufhebt, und so die wahre Versöhnung stiftend alles zu Gott zurückführt. Da erst, wenn Herr geworden, kann jener Wille offenbar werden, den die vermittelnde Potenz seit der Schöpfung gefaßt hatte — darum heißt es ἐφανερώθη ὁ Χριστός[1],

[1] 1 Joh. 3, 8., vergl. mit v. 5 und mit 1 Joh. 1, 2.

Christus wurde offenbar, was voraussetzt, daß er zuvor nur verborgen war — Christus ist Christus nur in jenem Willen, jeder Wille aber wird nur offenbar durch die That, und so war Christus als solcher verborgen, und wurde erst offenbar in der That der ewigen, d. h. bleibenden Versöhnung. Denn eine Versöhnung war auch im Judenthum und Heidenthum. Die Idee der Opfer, zumal der Sühnopfer geht, durch alle Völker, und ist im Heidenthum nicht eine weniger wesentliche als im Judenthum. Die heidnischen wie die jüdischen Opfer beziehen sich aber zunächst nur auf Versöhnung jenes äußeren Princips, das die Ursache der Spannung ist. Die wahre, die absolute Versöhnung wird dadurch nicht bewirkt, weil jenes Unprincip nur äußerlich, nicht aber in seiner Potenz, nicht auch in dem Recht, überwunden wird, in dem Recht, das es sich auf den Menschen noch immer vorbehält, wenn es auch in der Ausübung desselben nachläßt, wenn auch schon durch natürliche Wirkung der vermittelnden Potenz im Heidenthum Menschenopfer und andere Gräuel verschwunden waren. Wie also die jüdischen, so sind auch die heidnischen Opfer nur die vorausgehenden Zeichen des großen, einst zur ewigen Versöhnung darzubringenden Opfers. Denn jene Opfer mußten beständig wiederholt werden, eben weil sie das dem Menschen feindliche Princip nur äußerlich und seiner Wirkung nach, nicht innerlich, aufhoben. Das große Opfer, in welchem die früheren erst zur Wahrheit werden, wurde nur Einmal für immer gebracht, weil in ihm alle Spannung gelöst und selbst in ihrem Grund aufgehoben wurde, weil dieses allein Gott versöhnte. Dieses große, ewig gültige Opfer wird dadurch gebracht, daß der, welcher ἐν μορφῇ θεοῦ, statt Gottes, wie Gott war, daß dieser sich der göttlichen Gestalt entäußert, sein außergöttliches Seyn Gott als creatürliches unterwirft (denn dieß ist der Sinn der Menschwerdung) und den Tod erleidet, in welchem eben nur die natürliche Potenz stirbt, und der Göttliche selbst sein außergöttliches Seyn aufhebt. Indem jene schon in der Schöpfung vermittelnde Persönlichkeit, indem sie, wiewohl immer mit dem Willen des Vaters, ihren Bezug zu dem gottwidrigen Seyn behält, nimmt sie gegenüber von dem Vater ein eignes Seyn an, was sie zuvor weder während

der Schöpfung noch im Ende der Schöpfung hatte, sie setzt damit sich selbst außer Gott, und ist eine von dem Vater freie und unabhängige Persönlichkeit; als solche ihm gegenüber stehend ist sie aber auch allein in der Lage und Stellung, die zu einer wahren Vermittlung erforderlich ist. Sie konnte nicht des gottwidrigen Seyns sich annehmen, ohne ihr eignes Verhältniß zu Gott äußerlich wenigstens aufzugeben, nicht in dieses Seyn eingehen, sich ihm gleich stellen, mit ihm Gemeinschaft pflegen (gerade wie dem erscheinenden Christo nachher vorgeworfen wird, mit Sündern Umgang zu pflegen): sie konnte, sage ich, ihr Verhältniß gegen das gottwidrige Seyn nicht beibehalten, ohne selbst in die Spannung, und soweit in die Opposition mit Gott einzugehen, den Zorn Gottes auf sich zu nehmen, und aus lauterer Liebe zu der Welt, die sie nicht verloren geben wollte, sich zum Mitschuldigen jenes Seyns zu machen, und so als die unschuldig-Schuldige selbst die Strafe dieses Seyns auf sich zu ziehen.

Ich glaube nicht, daß die Ausdrücke, deren ich mich eben bedient habe, zu kühn sind, wenn sie auch nicht eben die gewöhnlichen sind; ich habe damit nur den wörtlichen Sinn jener Ausdrücke beibehalten.

Man wird der Philosophie der Offenbarung vielleicht vorwerfen (denn es gilt den meisten als Vorwurf), sie sey orthodox. Aber nicht um Orthodoxie ist es zu thun — ich weise dieß von mir ab, weil es einen ganz falschen Standpunkt für die Philosophie der Offenbarung geben würde. Mir ist es in der That ganz gleichgültig, was irgend eine Dogmatik aufstellt oder behauptet, es ist nicht meine Aufgabe, es ist nicht die Aufgabe des Philosophen, mit irgend einer übereinzustimmen. Mir ist es nur um das Verständniß des Christenthums in seiner ganzen Eigentlichkeit zu thun, und allerdings sind wir durch unsere philosophischen Ideen in den Stand gesetzt, das Christenthum um ein gut Theil eigentlicher zu verstehen, als manche halborthodoxe Ansicht, aber zugleich auch um ein gut Theil vernünftiger, als eben diese, und sogar als die sogenannten rein vernünftigen oder rationalen Ansichten, welche das Reale des Christenthums in nichts auflösen. Wie ich Sie durch die Philosophie der Mythologie gelehrt habe, in dieser, nämlich auch in der wörtlich

oder eigentlich (nicht allegorisch verstandenen) — in der wörtlich verstandenen Mythologie Wahrheit zu sehen, so will ich Sie durch die Philosophie der Offenbarung in den Stand setzen, in der Offenbarung alle Ausdrücke aufs eigentlichste, noch eigentlicher selbst als manche für rechtgläubig geltende Ansicht, geschweige als jede halb oder ganz rationalistische, zu verstehen.

Es wird ausdrücklich von Christus gesagt: er hat sich für uns zum Schuldigen gemacht, er ist für uns zum Fluch geworden[1]. In dem Brief an die Hebräer (7, 22) heißt es von Jesus: er ist Bürge eines besseren Bundes (einer besseren Einheit mit Gott) geworden — er hat sich für uns verbürgt, daß ein neuer, besserer Bund entstehen werde. Hieraus erhellt unter anderem, daß die vermittelnde Funktion Christi nicht erst mit seiner Erscheinung im Fleisch angefangen, daß sie von der Welt her — mit dem Fall — wirksam gewesen.

Wer für einen andern Bürgschaft leistet, ist nicht selbst schuldig oder der Schuldner, und doch ist er Schuldner, er ist also der unschuldig- (nicht schuldig-) Schuldige. Die zweite Persönlichkeit kann sich des Gottwidrigen Seyns nicht annehmen, ohne sich äußerlich selbst von Gott zu trennen; durch den Menschen ist der Sohn von Gott getrennt, insofern heißt der Mensch ein Feind Christi; denn für uns seine Feinde ist er gestorben, sagt der Apostel[2].

Indem Christus sich zum Bürgen für das Menschengeschlecht machte, erlangte er dessen Erhaltung, aber damit hatte er zugleich die Folge dieser Erhaltung auf sich genommen. Erhalten konnte das Menschengeschlecht, aber nicht vor der Sünde bewahrt werden, die vielmehr sich mehr und mehr entwickeln mußte; indem er sich für die Erhaltung der Menschheit verbürgte, hat er also zugleich auch alle Sünde derselben auf sich genommen.

Auf diese Weise also wurde Christus der ewige Versöhner. Indem er selbst in die Spannung einging, wurde er natürliche, kosmische Potenz — als solche wirkte er im Heidenthum dem blinden, Gott und dem

[1] Gal. 3, 13 (cf. 2 Cor. 5, 21).
[2] Röm. 5, 10, cf. v. 6—8.

Menschen feindlichen Princip entgegen. In seinem Tod stirbt er als diese kosmische Potenz, das Göttliche des Versöhners durchbricht das Natürliche und verzehrt es gleichsam in jenem Tode. Damit ist dann auch erst die Spannung ganz aufgehoben. Spannung ist Unfriede, wie mit jemand auf gespanntem Fuß seyn, in Spannung mit jemand leben, so viel ist als in Uneinigkeit mit ihm seyn. Ich sage, durch jenes große Opfer, wo die vermittelnde Persönlichkeit sich als natürliche Potenz aufhebt, ist erst die ganze Spannung oder ist die im menschlichen Bewußtseyn gesetzte Spannung erst völlig aufgehoben, die ganze göttliche Einheit wiederhergestellt. Ich sage, die ganze. Hier muß ich nämlich nur erinnern, daß, indem B wieder wirkend wird, zunächst allerdings A^2 wieder aus dem actus purus, also in Spannung gesetzt ist, aber diese Spannung erstreckt sich dann auch mittelbar ebensowohl auf die dritte Potenz oder vielmehr die dritte Persönlichkeit. (Denn im Ende der Schöpfung ist Gott gleicherweise die drei Personen, Vater, Sohn und Geist, obwohl diese nicht außer dem Vater, oder überhaupt nicht außereinander, sondern ineinander sind). Wie nun der Geist nicht unmittelbar negirt, aus dem göttlichen Seyn gesetzt ist, so kann er auch nicht unmittelbar sich wiederherstellen, sondern nur durch den Sohn ist ihm die Wiederherstellung in das Seyn vermittelt. Eben weil sie nicht unmittelbar wirken kann, erscheint die dritte Potenz auch hier (in dem hier eingeleiteten neuen Proceß) dem Proceß der Wiederherstellung nur als antreibende Ursache, — die Propheten (der Geist ist die Potenz der Zukunft als des seyn Sollenden) die Propheten, heißt es (2 Petri 1, 21), haben geredet getrieben von dem heiligen Geist — er ist es, der zu der Wiederherstellung der göttlichen Geburt in sich auch den Einzelnen antreibt; daher sagt Paulus[1]: alle, welche der Geist Gottes treibet, sind Söhne Gottes; der Geist ist nicht die unmittelbar wirkende, sondern die durchwirkende, finale, zum Ende hindurch drängende Ursache, wie wir ihn denn als durchwirkende Ursache in der Natur erkennen. Es wurde schon früher[2] bemerkt, daß er eigentlich

[1] Röm. 8, 14.

[2] Vergl. S. 334 des vorhergehenden Bandes. D. H.

die Ursache alles dessen ist, was als zweckmäßig erscheint; denn in ihm allein ist der Zweck und das Ziel[2]. Nun ist aber der Geist durch die neue im menschlichen Bewußtseyn eingetretene Spannung — nicht weniger als die zweite oder vermittelnde Potenz ist auch der Geist aus der göttlichen Einheit gesetzt und daher bloß kosmische Potenz, als solcher der dritte Herr des menschlichen Bewußtseyns, wie wir ihn in der Mythologie gefunden haben. Das N. T. unterscheidet sehr bestimmt einen Geist der Welt, *πνεῦμα τοῦ κόσμου*, von dem es alles natürlich= Kunst= und Sinnreiche, alle Weisheit dieser Welt herleitet, von dem Geist aus Gott, dem göttlichen Geist; daher der Apostel[1] von sich selbst sagt: Wir haben nicht empfangen den Geist der Welt (der in der Spannung wirkt), sondern den Geist aus Gott, und reden darum nicht mit den überredenden Worten menschlicher Weisheit, sondern mit Worten, die der heilige Geist uns lehrt. Uns, sagt er[2], hat, was kein Auge gesehen (was der bloß äußere Weltgeist nicht zu erkennen vermag) uns hat er es geoffenbart durch seinen, d. h. den heiligen Geist, denn der Geist erforschet alles, und dringt selbst in die Tiefen der Gottheit. Darum wird auch der heilige Geist (das Heilige ist eben dem Kosmischen entgegengesetzt) der heilige Geist wird als der höchste Lehrer vorgestellt, der erst in alle Wahrheit, d. h. in die ganze Wahrheit leiten wird[3], der Lehrer, der selbst über den Sohn ist, den dieser nach seiner Entfernung von der Welt vom Vater senden wird[4]; er heißt der Geist der Wahrheit *κατ' ἐξοχήν*. Nun kann aber der Geist, die dritte Person, nicht vorher kommen, als bis das ganze Werk Christi gethan und in seinem Tod vollbracht ist. Die dritte Potenz ist die von allen ausgeschlossen werden kann, aber selbst nicht ausschließende, was von der zweiten nicht zu sagen ist. Auch die zweite Potenz muß, solange bis das Unprincip überwunden ist, sich in ihrer Besonderheit, und demnach in der Spannung mit der

[1] 1 Cor. 2, 12. 13.
[2] 1 Cor. 2, 9. 10.
[3] Joh. 16, 13, cf. 14, 26.
[4] Joh. 14, 16. 17.

dritten Potenz halten. Hieraus, daß die zweite Potenz als solche auch die dritte ausschließt, erklärt sich, warum Christus, als er das Werk des Neuen Testaments anfing, den heiligen Geist anziehen, mit diesem gesalbt werden, ihn empfangen mußte, was nicht möglich war, wenn er nicht zuvor außer ihm, jede Potenz also als eine besondere war. Darum kommt erst bei der Taufe, wo durch eine Stimme vom Himmel der bisher Außergöttliche als Sohn erklärt wird, auch der Geist sichtbar auf ihn herab. Diese Herabkunft des Geistes in dem Augenblick, wo der Messias als der Sohn Gottes (in der ganzen Bedeutung dieses Worts, die ich entwickelt habe) erklärt wird, zeigt, daß von diesem Augenblick an die ganze Gottheit in dem Mensch Gewordenen sich wiederherstellt, daß er von nun an wirklich *εἰκὼν θεοῦ τοῦ ἀοράτου*, das sichtbare Bild des unsichtbaren Gottes ist, wie er von dem Apostel genannt wird, die ganze Gottheit leiblich, d. h. vollständig (dieß bedeutet *σωματικῶς*[1]; wie das Körperliche erst durch die dritte Dimension vollendet wird), in ihm wohnt. Diese Anziehung des Geistes ist also ein neuer Beweis für die Spannung, in welche auch Christus gesetzt war, und die sich erst löst, wie er als Christus erscheint. Allgemein aber kann der Geist nur kommen, wenn der Vater völlig versöhnt ist; der Vater, wie der Apostel Johannes[2] sich ausdrückt, kann nur zugleich mit dem Sohn Wohnung bei uns machen, d. h. uns wieder immanent werden, nachdem wir ihm entfremdet waren[3]; ja das Empfangen des Geistes ist eben das Zeichen, daß der Vater wieder in uns, also mit uns versöhnt ist, wie aus dem Wort desselben Apostels (1, 3, 24) erhellt: daß er in uns bleibt — uns inwohnt — *ὅτι μένει ἐν ἡμῖν* —, das erkennen wir *ἐκ τοῦ Πνεύματος, οὗ ἡμῖν ἔδωκεν*, aus dem Geist, den er uns gegeben hat. Der Geist ist der durch Vater und Sohn vermittelte, darum wird gelehrt, daß er vom Vater und Sohn ausgehe, was indeß so zu verstehen, daß er vom Vater ausgeht, aber durch Vermittlung des Sohns.

[1] Col. 2, 9.

[2] 14, 23. — Vergl. S. 336 des vorhergehenden Bandes. D. H.

[3] Randbemerkung: B über uns hinaus.

Allgemein kommt daher der Geist nur, nachdem Christus ganz verherrlicht, d. h. nachdem er des außergöttlichen Seyns ganz entledigt, oder, wie Jesaias sich ausdrückt, aus der Angst und aus dem Gericht, d. h. der Spannung, genommen ist. Darum heißt es im Evangelium Johannis (7, 39): Der Geist war noch nicht da, noch nicht gekommen, denn Christus war noch nicht verherrlicht, verklärt.

Sie sehen, wie genau die Stellung, die dem h. Geist im N. T. gegeben wird, der Folge sich anschließt, die wir den Potenzen gegeben haben, und wie wichtig es war, diese auch als successive zu denken.

Die Jünger betrübt durch die Erklärung seines nahen Todes tröstet Christus mit den Worten[1]: Es ist euch nützlich, daß ich gehe. Denn so ich nicht gehe, kann der Tröster — wie es gewöhnlich übersetzt wird — der *παράκλητος*, jener höchste und letzte Lehrer nicht zu euch kommen, wenn ich aber gehe, werde ich ihn zu euch senden. Der Tod Christi wird nämlich als Uebergang zu seiner Verherrlichung, d. h. der gänzlichen Entledigung von jenem leidenden Zustand betrachtet, in dem er seit dem Umsturz des Seyns ist (das Verherrlichtwerden ist der Gegensatz des *πάσχειν*, des Leidens, wie schon früher[2] gezeigt; daher wenn Christus den Vater um die Herrlichkeit bittet, die er vor der Welt bei ihm hatte, so folgt, daß er seit der Welt [seit dieser Weltzeit] in leidendem Zustand war). Also der Tod Christi ist der Uebergang zu seiner Verherrlichung — wo er der Spannung und also dem leidenden Zustand ganz entnommen wird. Der Sinn der angeführten Rede ist daher: ehe ich nicht aus der Spannung und dem Leiden gesetzt bin, kann auch der Geist nicht kommen, nämlich der wahre Geist, der Geist aus Gott, der nicht der Geist der Welt, sondern der heilige Geist ist. Erst im Tode überwand Christus den letzten Widerstand — da war die Einheit mit dem Vater wiederhergestellt, und nun erst konnte der Geist kommen (wie er denn nun nach der Himmelfahrt über die Jünger ausgegossen wird) in locum Christi quasi succedens. Denn immer, wenn Eine Potenz ihr Werk gethan hat, folgt ihr die andere,

[1] Joh. 16, 7.

[2] S. 376 des vorhergehenden Bandes. D. H.

es zu vollenden. Das sind Verhältnisse, die keine Philosophie erklären kann, in der keine wahre Succession ist, die bloße logische Verhältnisse kennt, und in der eine bloß simulirte Succession ist, die im letzten Gedanken sich wieder aufhebt.

Von diesem Punkte fällt noch ein Licht auf das Heidenthum zurück, das Ihnen zugleich erklären wird, warum ich dieses bis in seine letzte Entwicklung verfolgt habe. Ich sagte früher: im Heidenthum werde nur die äußere Einheit der Potenzen, aber nicht das Verhältniß zu der über die Potenzen erhabenen geistigen Einheit, zu dem wahren Gott hergestellt; alles, was das Heidenthum erreiche, sey nur ein simulacrum der Einheit[1]. Könnte die Einheit sich ganz als eine wirkliche und gegenwärtige herstellen, so wäre die Spannung ganz aufgehoben, damit auch der Rapport zu Gott selbst wiederhergestellt. Aber eben weil die Spannung nur äußerlich (actu), nicht innerlich aufgehoben ist, wird die dritte Potenz nicht zur Gegenwart. Auch im Heidenthum ist sie, aber sie bleibt ihm in der Zukunft stehen. Hier ist dem mythologischen, d. h. dem natürlichen Proceß seine Grenze gesetzt; es heißt: bis hieher und nicht weiter! Auch für das letzte innerhalb der Mythologie mögliche Bewußtseyn bleibt die dritte Potenz nur Zukunft, d. h. Mysterium (denn was bloß zukünftig ist, ist insofern verborgen). Das Heidenthum, wie wir gesehen, schließt sich nur durch etwas ab, das es in die Zukunft setzt, also eigentlich nicht in sich selbst hat; es endet, aber es endet mit einer Prophezeihung, die man wohl eine Prophezeiung des Christenthums nennen kann. Denn erst durch Christus als solchen wird die dritte Person eine gegenwärtige.

Zuletzt will ich Sie noch aufmerksam machen, wie nun durch diese Vermittlung und Versöhnung alle früheren Verhältnisse gesteigert, zu welcher Begreiflichkeit sie gebracht sind.

Weil Christus nur Mensch werden konnte vermöge des Göttlichen in ihm, oder vermöge des in ihm seyenden (innerlich nämlich seyenden) Vaters, so wird eben in dem Menschgewordenen auch allein das Göttliche Christi offenbar. Derjenige aber, der zum Sohn erklärt wird,

[1] Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 212. D. H.

ist dabei nicht mehr wie in der Schöpfung der im Vater Seyende und Begriffene, sondern es ist der allerdings außer dem Vater Seyende. Ist also der außer dem Vater Seyende als Sohn erklärt, der mit dem Vater eins ist, so ist damit eine viel höhere, und daher zugleich faßlichere Vermittlung gesetzt, als die in der Schöpfung war, wie auch das durch, wenn es heißt: Gott hat die Welt mit sich durch Christum versöhnt, eine weit mehr vermittelte Bedeutung hat, als wenn es heißt: er hat durch den Sohn die Welt erschaffen. Hier (in der Schöpfung) ist nämlich der Sohn nicht außer ihm, nicht für sich-, nicht selbstständig wirkende Persönlichkeit. In der Erlösung aber ist der Sohn der selbstständig wirkende, der außer dem Vater seyende, obwohl er in anderer Beziehung nur der Vater selbst, der außer sich, in einer zweiten Persönlichkeit gesetzte Vater ist („Wer mich siehet, der siehet den Vater"), und ob es gleich nur der Wille des Vaters ist, der durch den Sohn geschieht — des Vaters, der die Welt so geliebt, daß er ihr den eingebornen Sohn gab — überließ gleichsam —, daß sie nicht verloren sey. Insofern konnte der Apostel sagen: Gott (war in Christo und) versöhnte die Welt mit ihm (mit sich) selbst[1].

Sie sehen, wie hochgesteigert hier jenes Verhältniß wiederkehrt, vermöge dessen der Vater in der Schöpfung unmittelbar als B hervortritt, aber seinen wahren Willen in den Sohn legt, und durch diesen dasselbe Seyn überwindet, negirt, das er als Vater setzt und bejaht. Derselbe, welcher als bloßer Vater der Welt, d. h. dem von ihm abtrünnigen Seyn absolut unversöhnlich wäre, derselbe versöhnt als Sohn eben dieses Seyn sich selbst, und in dieser Vermittlung eben ist die höchste Einheit Gottes mit sich selbst, die durch Untreue des Menschen zerrissen worden, wiederhergestellt.

Es gehört allerdings ein gewisser Muth des Denkens dazu, dieses Verhältniß mit ganzer Kraft festzuhalten, wie eine Zuversicht des Herzens dazu gehört, es sich anzueignen.

Hiemit glaube ich nun den Grundgedanken der Offenbarung vollständig ausgesprochen. Damit ist zugleich die Ursache aller Offenbarung

[1] 2 Cor. 5, 19.

erklärt. Der wahre Sohn, die Persönlichkeit, die in der bloß natürlichen Potenz verborgen ist, die, welche von Anfang an schon — in Uebereinstimmung mit dem Vater, den Willen hatte, das von Gott abgefallene Seyn zurückzubringen, diese nämlich ist ebenso die Ursache aller Offenbarung, wie eben dieselbe als bloß natürliche Potenz die Ursache aller Mythologie ist. Unterscheiden wir nun zwei Zeiten, die Zeit des bloßen Vorsatzes (der Vorsatz war vom Fall des Menschen an schon gefaßt, in der Voraussicht Gottes aber schon vor der Schöpfung; die πρόθεσις, wie sie der Apostel nennt, die Welt, die er, der Vater, nicht in sich erhalten konnte, durch den Sohn zurückzuführen, war schon vor Grundlegung der Welt gefaßt, denn nur in der Hinaussicht auf diese Vermittlung konnte er ursprünglich eine Welt wollen) — unterscheiden wir aber zwei Zeiten, die Zeit des bloßen Vorsatzes und die Zeit der wirklichen That, so ist auch vor dieser Zeit der, welcher Mensch werden sollte, schon das Princip der Offenbarung, nur freilich einer noch verhüllten, bloß durch Zeichen und Weissagungen redenden, wie im A. T.

Den Unterschied zwischen Offenbarung und zwischen natürlicher Religion (Sie wissen, was ich so nenne) macht nicht das Substantielle (dieses ist in beiden dasselbe), sondern nur das Wirkende. Das Wirkende in der einen ist die bloß natürliche Potenz, das Wirkende in der andern die Persönlichkeit selbst. Da aber die Persönlichkeit von der natürlichen Potenz nicht zu trennen ist, so ist implicite auch im Heidenthum schon Christus, obwohl nicht als Christus. Im A. T. ist Christus schon als Christus, aber noch bloß im Kommen begriffen. Im N. T. ist Christus als Christus auch offenbar. Also er war vorher nicht überall nicht da, er war da, nur verhüllt, im Heidenthum durch einen doppelten, im Judenthum, daß ich so sage, durch einen einfachen Vorhang. Wie der Tempel des Herrn zu Jerusalem einen doppelten Vorhof hatte, wovon der äußerste der der Heiden hieß, sowie ein Heiliges, aber außer diesem ein Allerheiligstes, in welches nur der Hohepriester, und auch dieser jährlich nur einmal, gehen durfte, am Fest der großen Versöhnung: so sind Heidenthum, Altes Testament und Neues Testament gegeneinander abgestuft.

Nur weil Christus wirklich kommen, d. h. weil es ein Christenthum geben sollte, gab es ein Judenthum. Das Judenthum ist nur wegen des Christenthums da, dieses ist das Wesentliche, jenes das Zufällige. Erst mußte die Zeit erfüllt, die Zeit des Heidenthums, in welcher die vermittelnde Potenz sich als Herrn des Seyns — bis zur μορφῇ θεοῦ — verwirklichte, abgelaufen seyn, eh' Christus selbst erscheinen konnte. Denn nur der, welcher Herr des außergöttlichen Seyns ist, kann es zugleich mit sich als außergöttliches aufheben, und so es mit Gott wieder vereinen.

Was uns nun weiter obliegt, ist, das, was bisher bloß im Allgemeinen dargestellt worden, nun auch im Einzelnen auszuführen. Und da werden sich denn vorzüglich folgende Punkte hervorheben lassen: 1) Christi Wirkung auf die Menschheit schon vor seiner Erscheinung; 2) seine Menschwerdung; 3) die in Folge derselben durch ihn vollbrachte Vermittlung und Versöhnung.

Zuerst also wird von der Präexistenz Christi die Rede seyn (d. h. von seiner Existenz vor seiner Erscheinung im Fleisch), und hier bietet sich denn als Entwicklungsmittel nichts Vollkommneres dar, als der ebendarum von jeher für besonders werth und heilig geachtete Anfang des Evangeliums Johannis, mit dem wir uns also zunächst beschäftigen werden. Indeß wird es unvermeidlich seyn, uns zuerst über eine Vorfrage zu erklären.

Es wird nämlich Christus in dieser Stelle, und nur in dieser, als „ὁ λόγος“ bezeichnet. Es kann Ihnen nicht unbekannt seyn, wie viele Erklärungsversuche über dieses Wort λόγος existiren; sogar bis nach Persien ist man gegangen, um dort Erklärung zu finden. Eher könnte man für möglich halten, der Ausdruck schreibe sich aus der alexandrinischen Philosophie her. Wirklich spricht Philo viel von einem λόγος θεοῦ. Bald ist er ihm die vorbildliche Welt in Gott, der Urentwurf der Welt, die über alles erhabene Vorstellung Gottes von der Welt und von der Ordnung und Symmetrie in derselben, bald ist er ihm das Princip, durch welches, δι' οὗ, alles geworden ist. Insofern scheint er mit der demiurgischen Potenz ganz identisch, von der Johannes sagt: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο. Wie kommt aber Philo

zu diesem Ausdruck λόγος? Die Antwort scheint nicht schwer. Alles, wird im A. T. gesagt, ist durch das Wort des Herrn gemacht, wo Wort so viel ist als Befehl. Nun mochte schon früher dieses Wort Gottes als etwas Selbständiges gedacht worden seyn, Philo aber machte die Bemerkung, daß das griechische Wort λόγος zugleich auch den Begriff von Vernunft, von Verstand auszudrücken geeignet sey, und also sich mit den platonischen Vorstellungen von dem göttlichen Nus identificiren lasse. Nun war ihm dieser Logos wirklich der göttliche Verstand, den er als Mittelglied zwischen der erschaffenen Welt und dem unsichtbaren Gott denken konnte, um diesen von der unmittelbaren Berührung mit der Materie abzuhalten. Bei dieser Vergleichung des Johanneischen Logos mit dem Philonischen hat man aber zweierlei übersehen: 1) daß Philo von diesem Logos nie absolut spricht, wie Johannes, sondern immer hinzusetzt ὁ ϑεῖος λόγος, ὁ ϑεοῦ λόγος, Johannes aber sagt bloß ὁ λόγος; 2) ist diese Herleitung schon historisch durchaus zweifelhaft. Es ist unerweislich, daß dieser Ausdruck ὁ ϑεοῦ λόγος ein in der alexandrinischen Philosophie überhaupt gebräuchlicher war. Konnte also Johannes mit den Schriften Philos so genau bekannte Leser voraussetzen, die ihm diesen Ausdruck — den er übrigens doch zugleich für eine ganz andere Sache gebraucht hätte (denn ob sich Philo seinen Logos je als wirkende Potenz bei der Weltschöpfung, ob nicht bloß als vorbildliche gedacht hat, ist noch eine große Frage, bei Johannes aber ist die Persönlichkeit, die durch λόγος gemeint ist, entschieden demiurgische, d. h. bei der Schöpfung wirkende Potenz) — man begreift nicht, wie Johannes so mit den Schriften Philos bekannte Leser voraussetzen konnte, die ihm diesen Ausdruck zum voraus gleichsam zugegeben und ihn verstanden hätten. So allgemein bekannt und gelesen waren die Schriften Philos gewiß nicht. Ich habe diese Ableitung von dem Philonischen Logos erwähnt, weil er die neueste Mode. Außer ihr will ich gleich noch die andere erwähnen: λόγος sey = Vernunft, Vernunft dann = Weisheit, von der die früher angeführte Stelle des A. T. sage: Der Herr hatte mich vor allen seinen Werken, bei allem, was er machte, war ich dabei; dem

entspreche bei Johannes ganz genau: χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν. Entweder sey schon in den Sprüchwörtern die Weisheit von der zweiten Person der Gottheit zu verstehen (alte Meinung; bereits widerlegt und gezeigt, daß die Weisheit in jener Stelle ein ganz anderes Princip ist), oder wenigstens sey hier unter Logos ebenfalls die Weisheit zu verstehen, die man sich bei der Weltschöpfung thätig und hernach in Christo erschienen gedacht habe[1].

Diese Erklärungen haben am Ende nur Einen Grund: eine solche vorweltliche, demiurgische Potenz kann man sich überhaupt nicht denken — also sie hat keine Objektivität; für eine solche Persönlichkeit ist kein Raum, also ist sie nur zufällig auch bei Johannes, entlehnt vom Philo. Wie man in der griechischen Mythologie, weil man auch die Dionysosvorstellung nur als eine zufällige sich denken kann,

[1] Eine andere Hypothese war, Johannes habe diesen Ausdruck als durch die Lehre des Kerinthos bekannt vorausgesetzt. Wenn Kerinthos ein Zeitgenosse des Johannes, so zeigten sich zwar schon zu seiner Zeit die ersten Spuren jener Philosophie, die sich mit dem Christenthum zugleich erhoben — des Gnosticismus (der Gnosticismus ist ein dem Christenthum paralleles Symptom, ein Einschlagen des heidnischen Princips in den unbewegten Judaismus). Allein es ist 1) nicht zu beweisen, daß Kerinthos gerade dem über die kosmischen Mächte erhabenen Geist, welchen er lehrte, dem Christus- oder Messias-Geist, den Namen λόγος beilegte; 2) muß ich gestehen, daß mir die dabei supponirte polemische Tendenz des Johanneischen Evangeliums keineswegs über allen Zweifel erhaben schiene. Schon von selbst und ohne ausdrückliche Absicht mußte die Erzählung des Johannes Antithesen gegen das System des Gnostikers Kerinthos enthalten, ebenso wie gegen andere gnostische Systeme, die nach Johannes Zeit entstanden; aber es scheint mir eine gewagte Sache, aus den verworrenen und zum Theil sich widersprechenden Nachrichten, die man über Kerinthos Lehren hat, ein System von Kerinthos Meinungen sich zusammenzusetzen, und dann zu zeigen, wie offenbar manche Stellen des Johannes gegen diesen eben gerichtet seyen. Es könnte hierin leicht ein circulus vitiosus seyn. Vielleicht hat man sogar dem Kerinthos manche Meinungen zugeschrieben, auf die man erst aus Stellen des Johanneischen Evangeliums geschlossen hatte, nachdem einmal eine antikerinthische Tendenz desselben vorausgesetzt war. Vielleicht hatte man zu dieser Voraussetzung einer polemischen Absicht überhaupt nur gegriffen, um sich dem von den übrigen Evangelien verschiedenen Charakter des Johanneischen und besonders das Auffallende dieses, obwohl im historischen Styl geschriebenen, doch ganz doktrinellen Anfangs zu erklären.

diese Vorstellung von Indien herholt, so soll hier der Logos von der alexandrinischen Philosophie herkommen. Aber die Philonische Erklärung wie die meisten andern (z. B. das personificirte Schöpfungswort) haben Einen Fehler gemein, daß sie immer einen Genitiv voraussetzen, der nicht da ist. Es heißt einmal nicht: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, sondern ganz abstrakt ὁ λόγος. Die Ergänzung ist eine bloß willkürliche. Ehe man τοῦ θεοῦ supplirt, muß man versuchen, ob ὁ λόγος nicht in der That ganz abstrakt genommen zu erklären ist. Dazu kommt nun noch Folgendes: Johannes bedient sich dieses Worts nicht weiter als im ersten und dann noch im vierzehnten Vers, wo er sagt: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, das Wort ward Fleisch. Es läßt sich sodann, und wenn man erst auf die ganz abstrakte Stellung des Worts aufmerksam geworden, ganz wohl einsehen, warum Johannes im Anfang dieser doktrinellen Exposition nöthig fand, sich über die Person Christi ganz in abstracto auszudrücken und die gewöhnlichen Benennungen oder Bezeichnungen zu vermeiden. Denn wie sollte er den, der im Anfang war, nennen? Jesus? Aber Jesus ist der Name des Mensch Gewordenen, dieser aber war nicht im Anfang. Die Benennung Christus konnte er ebensowenig brauchen; denn auch nicht Χριστός ist diese Persönlichkeit, sondern erst nach dem Abfall der Welt von Gott. Aber Johannes will die Person Christi ganz von vorn begreiflich machen. Er will dieses Subjekt, das schon im Anfang war, von dorther begreiflich machen; er hat also alle Ursache, es im Anfang seiner Exposition so a l l g e m e i n als möglich zu bezeichnen, und je abstrakter wir den Ausdruck ὁ λόγος erklären, desto mehr dürfen wir hoffen, uns dem Sinne des Evangelisten zu nähern.

Die abstrakteste Erklärung wäre nun wohl, wenn wir annähmen, es bedeutete nichts als eben das Subjekt selbst, von dem die Rede ist, de quo sermo est, analog dem Gebrauch des hebräischen Worts דָּבָר, das ebensowohl das Wort, die Rede, als die Sache, von der die Rede ist, bezeichnet. Ich sage: analog. Ich will also nicht behaupten, λόγος sey hier Uebersetzung des hebräischen דָּבָר [1]. Dem-

[1] Platon gebraucht das Wort λόγος im Sinn von Sache, besonders Sache,

gemäß wäre der Anfang des Evangeliums so zu erklären: das Subjekt, der Gegenstand, von dem wir reden, war im Anfang; gerade wie auch ein anderer Lehrer seinen Vortrag anfangen könnte: der Gegenstand, von dem wir reden, ist so oder so beschaffen. Damit verliert denn freilich das Wort ὁ λόγος das Geheimnißvolle, Mystische, worin es bisher gedacht wurde. Allein es bleibt in diesem Anfang Tiefe genug, daß man nicht nöthig hat, noch Geheimnißvolles hineinzutragen. — Etwas völlig Analoges mit diesem Sinn von ὁ λόγος ist jener Gebrauch der Juden, welche sagen הַשֵּׁם (der Name) und damit den Jehovah selbst meinen. Wie hier der Name den über alle Namen erhabenen Namen, den Namen κατ᾽ ἐξοχήν bedeutet, unter diesem aber, der über alles Erhabene selbst gemeint ist (ja dieß trat so sehr an die Stelle des wirklichen Namens, daß, wenn sie sagen wollen: Jehovah hat uns betrübt, oder er hat uns gezüchtigt, sie sagen: der Name hat uns gezüchtigt oder getröstet), wie nun hier der Name im Allgemeinen statt des bestimmten und zwar mit dem emphatischen Artikel statt des über alle andern erhabenen Namens gesetzt wird, so ist ὁ λόγος im Anfang des Johannes-Evangeliums zunächst das über alles erhabene Wort, worunter aber die über alles erhabene Sache oder Person verstanden wird. Ich sage: die über alles erhabene Sache oder Person; denn es ist keineswegs nothwendig, ὁ λόγος persönlich zu verstehen, es kann ebensowohl auch abstracte als Sache genommen werden, wo es dann dem ganz gewöhnlichen Sprachgebrauch gemäß genommen ist, z. B. τίς ὁ λόγος οὗτος; was ist dieß für eine Sache?

Dem N. T. ist es nichts weniger als ungewöhnlich, auch das Persönliche abstrakt auszudrücken, da nämlich, wo eine Unbestimmtheit beabsichtigt wird, wie es hier (im Prolog des Evangeliums Johannis der Fall ist), da der Schriftsteller eben die näheren Bestimmungen alle sich frei und vorbehalten will. So bei der Verkündigung spricht der Engel zu Maria: Das Heilige, das von dir geboren wird, wird

über welche gesprochen wird, z. B. Protag. p. 314 C: περί τινος λόγου διελεγόμεθα; Phileb. p. 30 A: τῷ τῆς ἡδονῆς λόγῳ (der Sache der ἡδονή).

Gottes Sohn genannt werden. Hier ist das Unbestimmte gleichsam nothwendig; denn es wird von Zukünftigem geredet. Dieses Heilige wird erst Gottes Sohn genannt werden, noch hat es keinen Namen, darum wird in abstracto von ihm gesprochen. Ebenso ist es hier die Absicht Johannis, gleichsam die ganze Geschichte des im Fleisch Erschienenen von vorn, von Anfang an zu geben. Von dem Standpunkt, auf welchen er sich im ersten Vers, also im Anfang stellt, ist alles, was er über das Subjekt dieser Geschichte sagen wird, oder wozu das Subjekt dieser Geschichte sich bestimmen wird, noch zukünftig. Darum kann er hier z. B. noch nicht sagen: im Anfang war der Sohn Gottes; denn als Sohn Gottes, wie er ihn im 14. Vers nennt, ist er erst geoffenbart und erklärt in seiner Menschwerdung. Das, was nur successiv sich offenbart, ist im Anfang noch unbestimmt, wie ich, was in großer Entfernung erscheint, nicht gleich als einen Menschen erkenne, und daher auch im Neutrum von ihm spreche, und z. B. nicht frage: Wer ist dort, sondern Was ist dort?

Sie sehen, diese Unbestimmtheit des Apostels ist ganz seinem Plane gemäß, die successive Offenbarung der Person Christi zu zeigen. So sagt er auch nicht: der Belebende oder Erleuchtende, sondern das Leben — das Licht — ganz in abstracto. Es ist übel angebrachte Sedulität der Exegeten, das Abstrakte ins Persönliche zu übersetzen. Insbesondere hat man schon immer zwischen dem Evangelium und dem ersten Brief des Johannes eine gewisse Symmetrie in der Anlage bemerkt. Nun fängt er aber diesen ersten Brief ebenso abstrakt an wie nach unserer Erklärung das Evangelium. Der Anfang lautet so: Was von Anfang war (ὃ ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς — dieß entspricht ganz dem Anfang des Evangeliums: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, ὁ λόγος im Evangelium ist also ganz, was das Neutrum ὅ [quod] in dem Brief ist), was von Anfang war, was wir gehört haben, was wir gesehen und mit unseren Augen geschaut und unsere Hände betastet haben — immer was. In eben diesem Anfang kommt der Ausdruck vor: περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς. Viele übersetzen wohl auch hier: von dem Logos, der das Leben oder die Ursache des Lebens ist; aber die

Folge, wo einfach ἡ ζωή wiederholt ist, zeigt, daß ὁ λόγος τῆς ζωῆς nichts anderes als Umschreibung von ἡ ζωή ist, also ὁ λόγος τῆς ζωῆς nichts anderes heißt als das Subjekt, welches das Leben ist. Und hier will ich denn noch eine andere Analogie erwähnen, aus der erhellt, daß ὁ λόγος im Anfang des Evangeliums durchaus bloß im Sinne von Subjekt nichts Auffallendes haben würde. Die Ausleger, die von jeher alles zusammen gesucht haben, das räthselhafte ὁ λόγος im Evangelium zu erklären, haben auch erwähnt, daß in den chaldäischen Uebersetzungen des A. T. (= Targumim) sehr häufig statt des Namens Gott oder Jehovah gesetzt werde· Mimra da Jehovah, was wörtlich übersetzt lautet: das Wort Gottes. Einige wollten nun darin eine von Gott verschiedene Person bezeichnet finden. Um aber zu zeigen, daß das Mimra da Jehovah in der chaldäischen Uebersetzung auch von Gott gebraucht, nichts anderes als Circumlocution (Umschreibung) des Subjekts ist, will ich folgende schon von Schöttgen beigebrachte Stelle erwähnen, wo der König von Juda, Assa, zu dem syrischen Könige Benhadad schickt und ihm sagen läßt: Es ist ein Bund zwischen dir und mir. Dieß übersetzt der Chaldäer: ben mimri und ben mimrech, inter verbum meum et verbum tuum, wo also ganz klar ist: das — verbum oder λόγος bedeutende chaldäische Wort ist nur Bezeichnung des Subjekts. Ferner sieht man: eben dieses Wort wird nicht bloß von Gott, sondern auch von menschlichen Personen gebraucht, woraus also vollends erhellt, wie ganz gratuit, grundlos es ist, zu dem λόγος im Evangelium τοῦ θεοῦ zu suppliren. Wenn verbum dei in der chaldäischen Uebersetzung nicht eine von Gott verschiedene Person, sondern eben nur Gott selbst (das Subjekt Gottes) bedeutet, so bedeutet verbum oder ὁ λόγος, absolut gesetzt, auch nur Subjekt überhaupt, nichts weiter.

Hier ist nun noch die einzige Stelle des N. T. zu erwähnen, wo ὁ λόγος τοῦ θεοῦ wirklich und zwar als Name einer Persönlichkeit vorkommt, nämlich in der Apokalypse (19, 13), wo von einem geheimnißvollen, nur ihm selbst bekannten Namen Christi die Rede ist. Dieser Name sey ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Hier steht also der Genitiv dabei,

und auch hier bedeutet λόγος nur Subjekt, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ also Subjekt Gottes. Denn in der That (nach unsern Begriffen) ist der Sohn = dem primum subjectum divinitatis. Gott ist zuerst gar nicht anders da als in der Form des bloß Existirenden; sein Wesen ist, daß ich so sage, erst nach seinem Seyn. Eben jener actus purus aber, welcher dem Wesen zuvorkommt, ist nachher in der zweiten Potenz ausgedrückt, der Sohn also = dem Anfang der ursprünglichen Existenz Gottes. Und gewiß der Name, wenn er dieß bedeutet, konnte ein geheimnißvoller genannt werden; denn wer hat diesen Zusammenhang geahndet? Noch bestimmter allerdings ist dieß im Hebräerbrief ausgedrückt, wo der Sohn (1, 3) χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ genannt wird, expressa imago — das ausgeprägte Wesen seiner Hypostasis, d. h. des actus purus, der allerdings Hypostasis, das Prius der Gottheit ist in dem früher erklärten Sinn[1].

Ich glaube nun meine Erklärung des Logos im Anfang des Evangeliums Johannis hinlänglich begründet. Der Anfang des Evangeliums Johannis, insbesondere der Ausdruck ὁ λόγος, „das Wort“ hat von jeher so allgemeines Interesse selbst unter Nichttheologen gefunden, daß ich im Verhältniß zu manchen früheren Erörterungen in der Philosophie der Mythologie es nicht zu viel finden konnte, so ausführlich darüber geworden zu seyn.

[1] Siehe S. 159 des vorhergehenden Bandes. D. H.

Achtundzwanzigste Vorlesung.

Bis jetzt haben wir uns bei einer Vorfrage über den Johanneischen Prolog verweilt. Jetzt, nachdem wir wissen, was ὁ λόγος bedeutet, fragt es sich, was in dem Prolog des Evangeliums von dem Subjekt ausgesprochen oder behauptet wird, d. h. es handelt sich von der Erklärung des Prologs selbst. Indem es nun aber für die Gesammterklärung dieses Anfangs auf grammatische und philologische Auslegung ankommt, so will ich eine allgemeine Bemerkung vorausschicken.

Ich darf gewiß von Ihnen das Zeugniß hoffen, daß ich nichts weniger als ein Verächter sprachlicher Kenntnisse und Studien bin. Wo immer Gelegenheit dazu war, habe ich den Werth derselben hervorgehoben. Jedenfalls sind sie die conditio sine qua non, die Bedingung, ohne die man nicht hoffen kann in den Sinn irgend einer Schrift einzudringen. Aber es wird doch auch sonst und in andern, dem gemeinen Verständniß weit näher liegenden Dingen anerkannt, daß die gründlichste Kenntniß der Sprache, in der ein Werk geschrieben ist, allein noch nicht hinreicht, seinen Inhalt zu verstehen. Denn z. B. welcher Anfänger im Griechischen wäre nicht im Stand, die Elemente des Euklides grammatisch und philologisch zu erklären? — darum versteht er aber noch nicht ihren Inhalt. Die Sprache der Mathematik besteht aus sehr wenigen Wörtern, hat die einfachste Construktion und verzichtet auf alle Beredsamkeit — dennoch versteht nicht jeder, der Französisch versteht, auch den Lagrange. Ja in noch viel gemeineren Dingen schützt die bloße Sprachkenntniß nicht vor Mißgriff.

Vor mehreren Jahren übersetzte ein bekannter Polygraph ein französisches Werk, worin auch eine kurze Geschichte der Philosophie eingewoben war. Da kam auch Anaxagoras vor, und es hieß von ihm: il etablit en principe le Nous — er stellte als Princip den Nus, den Verstand, auf. Das übersetzte nun jener: er stellte als Princip das Wir auf; er mochte denken, da ein deutscher Philosoph als Princip der Philosophie das Ich aufgestellt habe, so hätte ein griechischer wohl auch das Wir aufstellen können, was außerdem viel socialer und weniger egoistisch laute. Die Stadt Trient in Tyrol heißt auf Französisch Trente. Eben dieses Wort heißt aber auch dreißig. Ein ähnlicher Uebersetzer fand in einem französischen Original die Worte: Il faudrait un nouveau concil de Trente, die er unbedenklich übersetzte: Es bedürfte eines neuen Concils von Dreißigen. Auch gegen diese Uebersetzung war grammatisch nichts einzuwenden. Wenn nun schon in so alltäglichen Dingen außer der Kenntniß der Sprache auch Sachkenntniß erforderlich ist, wie vielmehr in so hohen Dingen, wie die, von welchen in den neutestamentlichen Schriften die Rede ist, wo oft sogar Hauptbegriffe nur gelegentlich vorkommen und nicht systematisch abgehandelt werden. Wie will man nun die einzelnen Aeußerungen dieser Bücher verstehen, ohne zuvor den Zusammenhang der göttlichen Veranstaltungen im Ganzen und Großen begriffen zu haben? Ohne Einsicht in diesen müssen die einzelnen Aeußerungen des N. T. schlechterdings unverständlich bleiben. Es gibt z. B. im ganzen N. T. wohl keinen wichtigeren Begriff als den des ewigen Lebens, der *ζωὴ αἰώνιος*. Alle Veranstaltungen durch Christus gehen nur dahin, dieses ewige Leben, diese theogonische Bewegung, diese göttliche Geburt in uns wiederherzustellen. Wenn nun einem Theologen dieser Begriff völlig fremd ist, kann man sich wundern, wenn er am Ende gar die Rede Christi: Wer mein Wort hört, hat das ewige Leben, so erklärt: Wer meine Grundsätze befolgt, dem wird es nie an geistiger Beschäftigung fehlen, dessen Geist wird immer thätig und regsam bleiben? Muß ein solcher nicht alle Worte und Aeußerungen des N. T., die nur diesem göttlichen Leben entnommen sind, von dem er nichts weiß, muß er sie

nicht in den gemeinen Zusammenhang der Dinge herabziehen und dadurch aller Kraft und Eigenthümlichkeit berauben?

Wie zweifelhaft insbesondere oft der Beistand oder Schutz sey, den man sich für theologische Rechtgläubigkeit von bloßer grammatisch-philologischer Auslegung verspricht, läßt sich vielleicht nirgends deutlicher nachweisen, als in den Anfangsworten des Evangeliums Johannis. Von jeher galten diese Worte als eine unumstößliche Stütze der Lehre von der Gottheit Christi, und umsomehr Ursache hatte man sie dafür zu halten, als die Gegner dieser Lehre das Schlagende der Stelle nicht anders abzuwenden wußten als durch das verzweifelte Mittel einer Aenderung der Lesart, indem sie statt *θεὸς ἦν ὁ λόγος* behaupteten, es müsse *θεοῦ* heißen, gegen das übereinstimmende Zeugniß aller Handschriften und alten Uebersetzungen. Dennoch möchte ich wohl wissen, was vom Standpunkt der bloß grammatischen und sprachlichen Auslegung dagegen einzuwenden wäre, wenn man den ersten Vers so zu lesen und zu erklären versuchte: *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν, καὶ θεὸς Ἦν.* Bei der gewöhnlichen Abtheilung heißt der letzte Satz: *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος,* da aber die Interpunktionen neu sind, so steht nichts im Wege, das *ὁ λόγος* zum Folgenden zu ziehen, und die Stelle demgemäß so zu übersetzen: In principio (dieses *ἐν ἀρχῇ* ist offenbar wie das Bereschit in Genesis I. zu nehmen) also: In principio, h. e. antea quam quidquam esse coepisset, e r a t sive existebat *ὁ λόγος*. Jetzt, muß man sich denken, macht sich der Evangelist selbst einen Einwurf, den er aber nicht ausspricht, sondern, wie es oft auch bei andern Schriftstellern geschieht, nur durch die Antwort errathen läßt, nämlich: At, inquies (so wäre die Einwendung zu denken), antea quam quidquam esset sive esse coepisset, nemo erat praeter solum Deum. Hierauf nun die Antwort: Atqui *ὁ λόγος* erat apud Deum. Ich bin weit entfernt, will der Evangelist sagen, den Logos vor Gott zu setzen, wenn ich sage, daß er im Anfang war, so sage ich dieß unter der Voraussetzung, daß er bei Gott war. Um nun aber jeden Mißverstand abzuschneiden, setzt er noch hinzu: *καὶ θεὸς ἦν:*

namque et Deus existebat. Die Bedeutungen, welche dabei der Verbindungsartikel καί gegeben werden, rechtfertigen sich durch Gebrauch und sehr bestimmt durch Johanneischen Sprachgebrauch. Der einzige denkbare Einwurf von Seiten der Philologie gegen diese Erklärung wäre etwa die Abwesenheit des Artikels vor ϑεός. Allein so gewiß es ist, daß, so oft ὁ ϑεός (mit dem Artikel) gesetzt wird, immer eine Contradistinktion, z. B. von dem Sohn, gemeint ist, so gewiß ist, daß, wo eine solche Unterscheidung nicht beabsichtigt wird, ϑεός ohne Artikel steht. Die Beweise dafür kann man in diesem ersten Kapitel selbst gleich im 6. 13. 18. Vers finden. Ich selbst zwar bin keineswegs für die angeführte Erklärung, zu deren Unterstützung man noch insbesondere anführen könnte die sonst ganz müßig scheinende Reassumtion im 2. Vers: οὗτος (oder nach unserer Interpunktion: ὁ λόγος οὗτος) ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν ϑεόν, die in der That so müßig erscheint, daß sie eben darum von mehreren Handschriften ausgelassen wird: diese Wiederholung, könnte man sagen, sey nur dadurch zu rechtfertigen, daß am Ende des ersten Verses ein Wechsel des Subjekts vorgefallen sey, was nach der gegebenen Erklärung in den Worten καὶ ϑεὸς ἦν, namque et Deus existebat, geschehen ist, dieser Zwischenwechsel des Subjekts nöthige den Evangelisten wieder auf seinen früheren Satz, in welchem der Logos das Subjekt war, zurückzugehen. Ich bin, wie gesagt, nicht für diese Erklärung, ich will mit derselben nur sagen, daß auch auf die Auslegung des N. T. das Wort anzuwenden ist: Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes, trachtet am ersten nach dem Ganzen, nach dem Complex der göttlichen Veranstaltungen im N. T., dann wird euch das Uebrige von selbst zufallen, d. h. der Zusammenhang, das Ganze der göttlichen Wahrheit entscheidet über das Einzelne.

Es ist jetzt wieder, zumal unter den beschränkten Pietisten gewisser protestantischer Schulen, viel von der unbedingten Unterwerfung unter die göttliche Auktorität der Schrift die Rede. Darunter verstehen sie aber die Unterwerfung unter einzelne Stellen; daher bei solchen eine wahre Stellenjägerei, daß ich so sage, d. h. ihr einziges Streben

geht dahin, Stellen zu finden, wo sie sagen können: hier stehts mit dürren Worten. Denn um das Dürre und um die Worte ist es ihnen zu thun, nicht um den Verstand. Sie wollen Stellen nur zur Widerlegung. Eine wahre Ironie des N. T. ist es, daß sich solche Stellen, wie sie gern hätten, nicht leicht finden, daß man, um sich von den wichtigsten Wahrheiten zu überzeugen, ins Ganze gehen muß. Da bleibt denn freilich nichts übrig, als zum Gesetz zu machen, daß die Auslegung nach dem bestehenden Lehrbegriff regulirt werde, und der bestehende Lehrbegriff ist der, welcher im 16. Jahrhundert festgesetzt worden; mit andern Worten heißt dieß so viel, daß weder Kenntniß der Sprache noch Auslegungskunst noch der menschliche Geist selbst seit dem 16. Jahrhundert irgend einen Fortschritt gemacht haben. Die Reformatoren selbst haben sich nicht nach einzelnen Stellen blindlings gerichtet, sondern nach dem Geist des Christenthums, und eben weil sie den Geist getroffen, darum haben sie gesiegt.

So wenig jener große geschichtliche Zusammenhang, in welchem das Christenthum allein verständlich ist, gleichsam durch eine mechanische Mosaikarbeit aus vereinzelten Stellen zusammengebracht werden kann, ebenso wenig freilich auch ist er durch eine Philosophie zu erreichen, die alles Geschichtliche von sich ausschließt. Um eine Probe solcher Auslegungen zu geben, die sich philosophische nennen, wahrscheinlich nur weil sie ganz ungeschichtlich sind, will ich, um allen Anstoß zu vermeiden, auf einen Versuch zurückgehen, den Fichte gemacht hat, den Anfang des Evangeliums Johannis mit seiner Philosophie in Einklang zu bringen. Fichtes Philosophie bestand bekanntlich in der Behauptung, alles, die ganze Außenwelt sey nur im Wissen da, die Dinge haben keine Realität außer dem Bewußtseyn. Später sah er gleichwohl sich veranlaßt, die Welt auf irgend eine Weise in Zusammenhang mit Gott zu bringen, oder vielmehr Gott selbst wieder einzuführen, von dem er früher behauptet hatte, der einzige Gedanke, der sich mit dem Wort verbinden lasse, sey der einer bloßen moralischen Weltordnung, womit Gott alle physische und metaphysische Bedeutung entzogen war. Um aber zugleich seinen Idealismus festzuhalten, sagte er: Alles ist

bloß im Wissen, aber dieses Wissen selbst ist = dem göttlichen Daseyn, das von dem göttlichen Seyn unzertrennlich ist. In Gott, so erklärte er sich näher, und aus Gott wird nichts, entsteht nichts (um Gott recht hoch zu setzen, beraubt er ihn der höchsten Prärogative; man kann hierauf das alte Princip: ex nihilo nihil fit, umgekehrt anwenden: das, woraus nichts wird, ist selbst nichts, wenn also aus Gott nichts wird, ist er selbst nichts) — in Gott ist ewig nur das, was Ist, fährt er fort, aber so ewig als Gottes inneres Seyn ist sein Daseyn. Dieses Daseyn ist etwas anderes als das Seyn, aber unzertrennlich von ihm und sogar ganz gleich dem Seyn. Dieses Daseyn, das ein anderes vom Seyn und doch ihm gleich ist, kann nun nichts anderes seyn als das Wissen (mit so wenigen Schritten ist also Fichte wieder auf dem alten Standpunkt), und in diesem Wissen, welches auch Weisheit oder Vernunft, also λόγος ist, in diesem Wissen ist eine Welt, und alle Dinge sind allein durch dieses wirklich geworden. Fichte sieht demnach in dem Johanneischen Logos das Wissen, welches nach ihm das Gott gleich ewige äußere Seyn oder Daseyn Gottes ist, und in welchem Wissen allein die Welt ist, deren Seyn nicht hinaufreicht an das göttliche Seyn. Im Anfang war das Wort, heißt also: im Anfang war das Wissen. Ohne das Wort ist Nichts geworden, heißt: alles außergöttliche Seyn hat seinen Grund und seine Stätte nur im Wissen. So weit könnte, wer übrigens mit Fichtes Theorie vom Wissen einverstanden wäre, nachfolgen. Aber wie kommt er nun von dem Wissen, das = dem göttlichen Daseyn ist, von diesem Allgemeinen zu dem historischen, in einer gewissen Zeit erschienenen Christus? Diesen Uebergang sucht Fichte so zu vermitteln: Absolut betrachtet nehme zu allen Zeiten in jedem, der sein individuelles Leben an das göttliche hingibt, der ewige Logos, d. h. das ewige Wissen, ganz auf dieselbe Weise, wie in Jesu, menschliche Natur, ein persönliches, sinnliches Wesen an; es könne also im Grund jeder der Mensch gewordene Logos sein. Soweit sey alles philosophisch. Das Eigenthümliche des Christenthums sey nur die Behauptung, daß die bestimmte, historische Person, Jesus von Nazareth,

daß diese eben von sich selbst, durch seine Natur und ohne alle Anweisung eine solche vollkommene sinnliche Darstellung des ewigen Wissens, also des Logos, gewesen sey, und wahr sey auch allerdings, daß diese Einsicht in die absolute Einheit des Wissens mit dem göttlichen Daseyn, daß diese Einsicht vor Jesu von Nazareth nirgends vorhanden gewesen; sey sie doch seit dessen Zeit bis auf diesen Tag (d. h. bis auf die Fichte'sche Philosophie) wieder verborgen gewesen! Jesus aber habe diese Einsicht offenbar gehabt, und sie zuerst vor allen Menschen gehabt zu haben, sey wirklich ein ungeheures Wunder. Insofern sey ganz wahr, daß Jesus der eingeborne und erstgeborne Sohn Gottes sey, alle andern und folgenden aber es nur durch seine Vermittlung werden. Dem sey einmal so. Denn leugnen lasse sich zwar nicht, daß die Philosophie, soweit er (Fichte) sich bewußt sey, ganz unabhängig von dem Christenthum dieselbe Wahrheit finde, und sie in einer Consequenz und Klarheit überblicke, wie sie vom Christenthum aus uns wenigstens nicht überliefert worden sey; indessen stehe doch auch der Philosoph einmal auf dem Boden des Christenthums, und könne nicht genau unterscheiden, was er sich selbst und was er dem Christenthum verdanke. So bleibe also auch der zweite Theil des christlichen Dogmas bestehen, daß alle Menschen, auch die Philosophen nicht ausgenommen, seit der Erscheinung Jesu nur durch ihn, durch seine Vermittlung zu der Einsicht gekommen, daß das menschliche Wissen nichts anderes als das göttliche Daseyn sey. Soweit Fichtes Erklärung des Johanneischen Logos.

Mit einigen Abänderungen der Worte, mit weniger Naivetät wahrscheinlich und einer Zugabe noch weniger verständlicher Terminologie wird auch eine spätere Philosophie, wenn man es genauer untersucht, sich nicht viel anders über dieses Verhältniß äußern. Da es mir bei diesem Vortrag um nichts weniger zu thun ist, als eine einseitige Richtung zu begünstigen und ich überhaupt nichts will und suche als freiwillige Ueberzeugung, so will ich Sie hiermit selbst aufgefordert haben, zu sehen, wie diese Gegenstände von andern philosophischen Standpunkten, namentlich von dem des Hegelschen Rationalismus, dargestellt

werden, um sich selbst zu überzeugen, wie weit seit der Fichteschen Philosophie bis zu diesem das Begreifen fortgeschritten sey, und ob man sich nicht vielmehr noch auf demselben Standpunkt befinde. Es kann nur lehrreich seyn, sich zu überzeugen, welche Distanz zwischen jenen Erklärungen und derjenigen ist, welche eine andere Philosophie jetzt möglich macht. Ich sage nicht, daß die Philosophie sich nothwendig mit diesem Gegenstand zu beschäftigen hat. Aber dieß ist auch nicht die Frage. Seit Fichte, ja seit Kant, hat sie sich damit beschäftigt. Man könnte endlich wissen, daß es einer ganz anders angethanen als der von Kant sich herschreibenden Philosophie bedarf, um jene Gegenstände zu erreichen.

Nach diesen vorläufigen Bemerkungen wollen wir zu den Worten des Johannes selbst gehen. Es wäre zu wünschen, daß Sie den griechischen Text vor sich hätten. Sie begreifen von selbst, daß die Worte des Johannes für mich nur der Text sind, an dem ich die Geschichte der zweiten Person in der stetigen, genauen Aufeinanderfolge ihrer Momente entwickle.

Der Anfang also ist: Im Anfang (dieser Ausdruck ist hier streng zu nehmen; er bedeutet: ohne daß irgend etwas vorausging) war der Logos. Dieses war, dieses *ἦν* ist ganz gegen den Arius, der, irre gemacht durch Stellen, die sich auf das außergöttliche Seyn Christi schon vor seiner Menschwerdung beziehen, zu weit ging, wenn er von dem Sohn sagte: *ἦν ὅτε οὐκ ἦν*, es war eine Zeit, wo er nicht war, ja sogar, er sey *ἐξ οὐκ ὄντων*, aus dem nicht Seyenden, aus nichts geschaffen, also Geschöpf, zwar das erste und höchste, aber doch nur Geschöpf. Dem entgegen steht hier das einfache, allen Zweifel abschneidende *ἦν*, er war, und zwar so, daß schlechterdings nichts ihm vorausging; er war, selbst ehe Gott als solcher offenbar wurde, sich zeigte, — simpliciter. Das *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος* ist so zu nehmen, daß nichts ausgesagt wird, als *ἦν* — er war. Es heißt auch bloß „er war", ohne daß irgend eine Bestimmung hinzugefügt wurde, also er war im reinen Seyn, nämlich in jenem actus purissimus des göttlichen Seyns selbst, aber eben darum nicht als besondere Potenz oder Persönlichkeit. Diese Worte bezeichnen also ganz genau den Moment,

in welchem wir den Logos zuerst im absoluten Anfang denken, wo er nämlich das rein Seyende Gottes ist. Die Rede schreitet aber von diesem Moment des unvordenklichen Seyns sogleich weiter zu dem, wo das, was im Anfang war, wo dieses reine Seyn bereits ex actu puro gesetzt, hypostasirt, potentialisirt, zu einem Seyenden gemacht ist, bei Gott — *πρὸς τὸν θεὸν* — ist. Daß hier zu einem zweiten Moment fortgegangen wird, zeigt die Wiederholung des Subjekts. Sollte das „er war bei Gott" nicht etwas anderes sagen als: er war in Gott ewig, so würde die Rede einfach fortgehen; statt dessen heißt es: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν.* Darin liegt offenbar ein Fortschritt. Es ist derselbe und doch gewissermaßen schon ein anderer Logos, der *ἐν ἀρχῇ* war und der *πρὸς τὸν θεόν*, bei Gott, schon von Gott unterschieden, besondere Potenz ist. — *Ὁ θεός*, der bestimmte, mit Unterscheidung genannte Gott, bei dem der Logos ist, ist eben der, in dessen Gewalt das andere von seinem ewigen Seyn verschiedene Seyn steht, *ὁ θεός* also ist der, welcher in der Folge der Vater heißt.

Das Subjekt (*ὁ λόγος*) ist bei Gott, zunächst in der Vorstellung Gottes, noch vor der Schöpfung, als noch nicht reell-, aber doch ideell- — d. h. in der göttlichen Vorstellung — unterschiedene, besondere Potenz, sodann aber auch in der Schöpfung, wo es schon als besondere (und zwar als demiurgische Potenz), wirkt, und nicht mehr bloß in der Vorstellung Gottes, sondern reell von Gott unterschieden, obwohl noch bei ihm (nicht selbständig) ist. Diese beiden Momente sind in den Worten „das Subjekt (der Logos) war bei Gott" zusammengefaßt.

Nun rückt der Apostel wieder um einen Moment weiter, indem er sagt: *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*, und dasselbe Subjekt war Gott, nämlich am Ende der Schöpfung, wo es ebenso Herr des Seyns ist, als es zuerst nur der Vater war, im Besitz der Gottheit, die es jedoch vorerst nicht als eine besondere, nicht für sich, nicht außer dem Vater (vom Vater unabhängig), sondern nur in dem Vater hat, daher es auch nur *θεός* ist, nicht *ὁ θεός*, Gott selbst, welches

nur der Vater ist. Dieß alles ist früher schon erklärt worden, und braucht also hier bloß wiederholt zu werden.

Sie sehen von selbst, nach unserer Erklärung ist in der Stelle unterschieden: 1) Das ewige, reine Seyn des Subjekts. Ewig ist, dem keine Potenz vorhergeht; in der Ewigkeit ist kein „als"; als etwas, z. B. als A, kann nichts gesetzt seyn ohne Ausschließung von einem nicht A. Hier aber ist das Subjekt nur noch reines, d. h. irreflektirtes, gradaus gehendes, nicht als solches gesetztes Seyn. Denn jedes als solches Gesetztwerden setzt eine Reflexion — ein Reflektirtwerden —, also schon ein Contrarium voraus. Bis hieher ist also das Subjekt (ὁ λόγος) rein ewig. Unterschieden ist sodann: 2) Das Seyn des Subjekts als A, als besondere Potenz. Der reinen Substanz nach ist das Subjekt ewig, als besondere Potenz in der göttlichen Vorstellung zwar von Ewigkeit, aber doch nur — von Ewigkeit. (Die Begriffe Ewigseyn und von Ewigkeit seyn sind keineswegs ganz identische Begriffe. Reell kommt es freilich auf dasselbe zurück). Aber 3) als wirkende, demiurgische Potenz ist es erst seit dem Anfange der Schöpfung. Denn wirkend ist es nur, nachdem das conträre Seyn nicht mehr bloß Möglichkeit, sondern Wirklichkeit ist. Wir müssen also auch sagen: Es ist im Anfang der Schöpfung gezeugt. Denn im Anfang der Schöpfung ist es durch das conträre Seyn negirt, also in den Fall gesetzt, durch Ueberwindung desselben sich zu verwirklichen (aber etwas in diese Lage setzen heißt es zeugen) — also die Zeugung des Sohns ist parallel dem Anfang der Schöpfung. Wir haben schon früher[1] bemerkt, daß hier die Frage entstehe, wie sich diese Ansicht mit der (ehemals wenigstens) behaupteten ewigen Zeugung des Sohns vertrage, wobei wir aber zuerst nöthig fanden zu fragen, in welchem Sinn diese ewige Zeugung gemeint ist. Wird Ewigkeit in ganz unbedingtem Sinn genommen, so ist sie jener absolute terminus a quo, der gemeint ist, wenn man sagt: von Ewigkeit. Diese Ewigkeit, eben weil als absoluter Ausgangspunkt gedacht, ist der schlechthin einfache Gedanke, der Gedanke einer reinen, einfachen Position des

[1] Im vorhergehenden Band, S. 319 ff. D. H.

reinen, jeder Potenz zuvorkommenden Actus, der nichts, was einem Geschehen, einem Vorgange ähnlich ist, in sich aufzunehmen vermag. Deßhalb eben wird sogleich von ihm hinweggegangen, er ist nur Moment, nur der Gedanke eines Augenblicks, der sogleich verlassen, der nur gesetzt wird, um von ihm wegzugehen, in dem selbst Gott nur sich findet, um ohne Aufenthalt von ihm wegzugehen, was geschieht, indem er jenes andere bloß mögliche Seyn ersieht, mit dem er sich — wie wir nun sagen — von Ewigkeit an beschäftigt, von da an, daß er Ist. Betrachten wir also die Ewigkeit nicht abstrakt, sondern als Seyn Gottes, so ist ihr reiner Inhalt eben nur, daß Gott Ist, simpliciter ist, ohne daß ihm etwas vor- oder nachgedacht wird, denn in diesem Fall gehe ich schon von ihm weg und sage: von Ewigkeit. Wollte man nun die Zeugung des Sohnes in diese Ewigkeit setzen, so sehen Sie wohl, in diesem schlechthin einfachen Gedanken wäre kein Raum für sie, oder sie könnte in dieser Enge nur noch als ein rein logisches Verhältniß gedacht werden, denn nur noch Logisches hätte in solcher Enge Raum. Ewiger Weise folgt aus einem Wesen nur, was aus seinem Begriffe, also logischer Weise folgt, wie der Satz, daß in einem Dreieck die Summe der drei Winkel zweien rechten gleich ist, nur ewiger, d. h. logischer Weise, ohne alles Geschehen aus dem Begriff des Dreiecks folgt. Wollte man also von einer ewigen Zeugung des Sohnes in diesem Sinn reden, so müßte man behaupten, der Sohn folge aus dem Vater auf solche bloß logische Weise, der Sohn wäre eine bloß logische Emanation des Vaters. Dieß würde auf eine Deduktion der Dreieinigkeit führen, der wenigstens die Theologen nicht beistimmen könnten, weil sie damit zugäben, der Begriff der Zeugung sey ein bloß metaphorischer, wogegen sie sich ausdrücklich erklären. Dieß alles habe ich schon im allgemeinen Theil der Philosophie der Offenbarung des Weiteren auseinandergesetzt; ebenso habe ich dort erklärt, welchen Einfluß der Arianismus auf die Behauptung einer ewigen Zeugung des Sohns im strengsten Sinn gehabt habe.

In der Stelle, die vor uns liegt, sagt Johannes nicht aus: der Logos wurde im Anfang gezeugt, sondern er war im Anfang, das

ewige Seyn des Sohns — und zwar das einfache Seyn, nicht das als Sohnseyn; denn alles als solches Seyn setzt schon eine Exclusion, eine Unterscheidung, also einen Akt voraus. Nicht die ewige Zeugung, das ewige Seyn des Sohns ist allein schriftmäßig. Dagegen will ich zu Gunsten der älteren Theologen anführen, daß sie vielleicht jene Unterscheidung zwischen dem absolut Ewigen und dem, was von Ewigkeit ist, nicht so genau gemacht haben, daß sie unter der ewigen Zeugung nur eine Zeugung von Ewigkeit, oder sogar überhaupt nur eine vor aller Zeit gemeint haben, da das Verhältniß der Ewigkeit zur Zeit sowie die ganze Genealogie der Zeit früher überhaupt in der tiefsten Unbestimmtheit lag, und wir wohl sagen können, daß in dieses dunkelste Verhältniß auch erst Licht durch die positive Philosophie gekommen ist. Denn von je an war die Zeit gleichsam das böse Gewissen aller leeren Metaphysik, der Punkt, dem sie gern aus dem Wege ging. Die reine Ewigkeit (ich wiederhole hier zum Theil Früheres[1]), die absolute Ewigkeit ist nur ein Gedanke des Augenblicks; von Ewigkeit, d. h. von da an, daß Gott Ist (so daß wir in der Ewigkeit eben nur sein Seyn denken, und zwar dieses Seyn als actus purissimus), von Ewigkeit stellt sich Gott, jene zeugende Potenz dar; an dieser Möglichkeit hat er das Mittel, alle seine künftigen Thaten und Hervorbringungen vorauszusehen. Dieser Moment hat also, ohne selbst noch Zeit zu seyn, schon eine Beziehung auf die künftige Zeit und Welt. Diesen von der absoluten Ewigkeit an gehenden Moment wollen wir die vorzeitliche Ewigkeit nennen; die absolute Ewigkeit wäre die überzeitliche Ewigkeit zu nennen, die noch gar keine Beziehung auf Zeit hat, die selbst nicht etwa ein erster Moment ist, sondern über aller Zeit ist und dem ersten Moment, der von Ewigkeit ist, nur in Gedanken vorausgeht. Diese vorzeitliche Ewigkeit, die für sich selbst noch nicht Zeit ist, wird durch die Schöpfung als Vergangenheit, und demnach als eine Zeit gesetzt. Denn mit der Schöpfung fängt eine neue Zeit an (ein neuer Aeon), welche neue Zeit nun

[1] Siehe im vorhergehenden Band, S. 306 ff. Vergl. zu dem Folgenden auch oben S. 71, sowie Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 493. D. H.

Gegenwart ist, und so können wir sagen, daß mit der Schöpfung überhaupt erst Zeit gesetzt ist; denn Zeit ist erst gesetzt, wenn Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gesetzt ist. Es gibt keine Zeit, solang keine Vergangenheit ist. Die einzig mögliche Art, sich einen Anfang der Zeit zu setzen, was von großer Wichtigkeit, ist eben, daß etwas, was zuvor *Nichtzeit* war, als Zeit, demnach als Vergangenheit gesetzt wird. Nur ein solcher dynamischer Anfang der Zeit läßt sich denken, kein mechanischer. Erst *mit* der Schöpfung fängt also auch eine Unterscheidung der Aeonen oder Zeiten an. Unterschieden wird nämlich 1) die vorzeitliche Ewigkeit, welche *durch* die Schöpfung als Vergangenheit gesetzt ist; 2) die Zeit der Schöpfung selbst, welche die *Gegenwart* ist; 3) die Zeit, in welche alles durch die Schöpfung gelangen soll, und die sich als zukünftige Ewigkeit verhält. Ich bemerke hiebei, damit kein Mißverstand entstehen könne, in diese Zeit ist die Welt oder Schöpfung nicht gelangt, sie ist *in* der zweiten zurückgehalten, arrêtirt worden. Diese arrêtirte Zeit, die nur immer wieder sich selbst setzen, nicht aber in die wahre Folge, in die dritte Zeit durchdringen kann, diese Zeit, die nur immer wieder sich selbst setzen kann, deren Schema die Reihe A + A + A ist, *diese bloß scheinbare* Zeit, die nicht die *wahre* ist — die wahre wäre erst hergestellt, wenn die Gegenwart in ihre Zukunft durchdringen könnte —, diese bloß scheinbare Zeit, die, anstatt die wahre Zeit zu seyn, vielmehr nur ein Anhalten, eine ἐποχή der wahren Zeit ist, ist die Zeit *dieser* Welt, in der wir leben, und von der gewöhnlich allein in der Philosophie die Rede ist, und von der man allerdings Recht hat zu sagen, daß sie nicht über diese Welt hinausgehe — diese scheinbare Zeit, die Zeit dieser Welt, also ist nur Eine, immer sich wiederholende Zeit, von dem großen System der Zeiten, das in der göttlichen Absicht lag, nur Ein Glied — daher die alte Klage, daß unter der Sonne, d. h. in der Schöpfung, sich nichts Neues ereignet, ein Tag wie der andere, heute wie morgen, morgen wie heute ist, alles in einem traurigen Cirkel einförmig wiederkehrender Erscheinungen umläuft — diese scheinbare Zeit, die in sich weder eine wahre Vergangenheit, noch eine wahre Zukunft hat, ist

nicht die wahre Zeit. Denn die wahre Zeit ist nicht Eine, sich immer wiederholende Zeit, sondern selbst eine Folge von Zeiten. Aber eine Folge von Zeiten, also wahre, wirkliche Zeit war mit der Schöpfung — aber auch erst mit der Schöpfung war sie gesetzt. Demnach ist die That, durch welche die Schöpfung gesetzt ist, auch die — Zeit überhaupt erst setzende That; die Zeit überhaupt erst setzende That ist selbst *πρὸ πάντων αἰώνων*, vor allen Aeonen, inwiefern diese Unterscheidung von Zeiten oder Aeonen erst mit der Schöpfung geschieht, die That der Schöpfung selbst erst das Setzende der Aeonen ist[1]. Und wenn der Anfang der Schöpfung der ist, daß der Sohn oder

[1] Von der scheinbaren Zeit sagt schon ein altes orientalisches Apophthegma: sie ruht, ohne daß sie aufhört zu fliegen, und sie fliegt, ohne daß sie aufhört zu ruhen. Sie ruht, weil sie immer dieselbe = A ist, und sie fliegt, weil sie doch immer eine andere (nämlich ein anderes A) ist. Sie ruht, weil sie nie von der Stelle kommt, doch immer A bleibt, und sie fliegt, weil sie immer vergeht und immer sich selbst wieder zu setzen genöthigt ist. Nur dadurch, daß die Zeit der Welt in jedem Augenblick die ganze ist, und die ganze stets der ganzen folgt, erklärt sich jene Stetigkeit, die man von jeher durch die Vergleichung der Zeit mit einem Strom auszudrücken versucht hat. Doch bemerke ich, daß der wahre Vergleichungspunkt nicht richtig aufgefaßt worden ist, indem man das tertium comparationis gewöhnlich darin sucht, daß wie in einem Strom jede einzelne Welle sanft und unmerklich von einer folgenden verdrängt werde, so die Zeitmomente oder Zeittheilchen ineinander verfließen. So aber ist es nicht gemeint. Das Bild bezieht sich nicht auf die einzelnen Wellen, oder überhaupt auf Theile, sondern der Fluß von seinem Ursprung bis zu seiner Mündung wird als ein Ganzes betrachtet: dieses Ganze, der Strom selbst, ist jeden Augenblick ein anderer, denn in jedem Augenblick tritt ein Theil seiner Masse, seines Inhalts aus ihm hinaus, und ein anderer aus seinen Quellen wieder in ihn hinein; er besteht keinen Augenblick aus denselben Wellen, und die in demselben Verhältniß zu einander ständen; insofern ist er also nie derselbe, in jedem Augenblick ein anderer, und doch ist er immer derselbe. Auf dieses nie-derselbe-Bleiben bezieht sich das scharfsinnige Wort des Herakleitos: niemand steigt zweimal in denselben Strom, oder, wie er den nämlichen Gedanken auf andere Weise ausgedrückt hat: niemand steigt aus demselben Strom heraus, in welchen er hineingestiegen ist. Der ganze Strom ist in jedem Moment ein anderer, und doch in jedem Moment derselbe, denn immer folgt der ganze dem ganzen. Wenn ich unter A nicht Theile des Stroms, sondern den ganzen Strom verstehe, so kann ich auch von ihm sagen, er sey A + A + A..., in beständiger Bewegung, und doch immer der nämliche, wie die Zeit dieser Welt. (Aus einem anderen Manuscript.)

das, was in der Folge der Sohn seyn wird, ex actu puro in potentiam gesetzt wird, so ist auch der Sohn *πρὸ πάντων αἰώνων* gesetzt; denn erst dadurch, daß er gesetzt ist, also durch ihn selbst sind die Aeonen gesetzt, wodurch ein unerwartetes Licht fällt auf jene Stelle des Hebräerbriefs (1, 2), wo von dem Sohn gesagt ist, *δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν*, durch welchen er die Aeonen gemacht hat. Der, durch welchen die Weltzeiten, die der Aeonen, gesetzt sind, kann selbst keinem einzelnen Aeon angehören; er ist vor allen Aeonen und durchaus nicht Geschöpf, weil es erst eine Schöpfung gibt, wenn Er als solcher, als besondere, vom Vater unterschiedene Potenz gesetzt ist.

So viel noch über unser Verhältniß zu den älteren theologischen Bestimmungen, die sich uns nun dadurch begreiflich gemacht haben, daß einem früheren Denken alles ewig heißt, was vor die jetzige Ordnung der Dinge fällt. Nun ist aber auch der Akt, durch den die zweite Potenz als demiurgische gesetzt wird, vor der Schöpfung, und in diesem Sinn also allerdings ein ewiger Akt. Die Gewohnheit, alles, was der Welt vorhergeht, ewig zu denken, ist der populären Denkart ganz gemäß, der sich nicht nur die Theologen, sondern das Neue Testament selbst anschließt.

In dem Text des Johannes ist das *ἐν ἀρχῇ* bei den drei Gliedern des Verses zu wiederholen, hat aber in jedem eine andere Bedeutung. „Im Anfang war der Logos". Hier bedeutet „im Anfang" schlechthin ewiges Seyn. „Im Anfang war er bei Gott". Hier bedeutet „im Anfang" von Ewigkeit: von Ewigkeit war der Logos bei Gott; und ebenfalls „im Anfang", d. h. vor der gegenwärtigen Ordnung, die durch den Umsturz gesetzt ist, vor dieser Welt, mit der der Logos außergöttliche Person wurde, „war der Logos Gott (*θεός*)". Es heißt nicht: er ist Gott, es heißt: er war Gott, und das geschichtliche Moment, das hierin liegt, muß nicht verwischt werden. Es ist starres, aber eben darum nicht verständliches Dogma, wenn man sagt: Er ist Gott. Auf dem Standpunkt, auf welchem Johannes im Anfang seiner Erzählung steht, war er Gott und ist der, der Gott seyn wird, aber er ist nicht Gott (dieß nicht arianisch, denn arianisch ist zu sagen, *ἦν ὅτε οὐκ ἦν*, es war eine Zeit oder ein Moment, wo er nicht

war. Aber nach unserer Ansicht ist kein Moment, wo er nicht war, obgleich nicht in jedem Moment zu sagen ist: er ist Gott, wirklich nämlich; denn naturâ ist er es freilich in jedem Moment).

Die strengste Bestimmung hinsichtlich der wahren Gottheit Christi ist unstreitig diese: der Sohn sey so wesentlich Gott, daß der Vater selbst nicht Gott seyn würde ohne den Sohn. Nun ist allgemein anerkannt, Gott in der reinen, absoluten Ewigkeit sey unerkennbar, also auch nicht erkennbar als Gott. Denn es wird dort nichts erkannt als das nothwendige Seyn. Gott aber ist wesentlich Freiheit, aber in der Freiheit gegen sein Urseyn (denn nur darin kann seine Freiheit bestehen), in der Freiheit Schöpfer zu seyn, sieht er sich erst und ist er erst, indem er den Sohn hat, der ihm allein die Schöpfung möglich macht, weil er an ihm allein das hat, wodurch er das andere, das conträre Seyn (den nothwendigen Voranfang, das nothwendige *ὑποκείμενον* der Schöpfung) auch wieder in die Potenz zurückbringen kann. Also ist erst der, welcher den Sohn hat, wirklich Gott, nämlich Gott, der im Himmel, d. h. in der Freiheit ist, und thun kann, was er will, d. h. er ist selbst erst wirklich Gott mit dem wenigstens voraus erkannten und geliebten Sohne. Man kann insofern sagen: der Sohn gehört mit zu dem Wesen Gottes, nämlich Gottes als solchen, er ist insofern allerdings durch das Wesen Gottes (necessitate naturae divinae) gesetzt, wenn man darunter die Gottheit Gottes, nicht aber Gott als bloße Substanz versteht.

Unsere bisherige Erklärung des Johanneischen Prologs wird sich dem Denkenden gerade dadurch selbst empfehlen, daß sie in dem Anfang desselben keine bloßen Tautologien, sondern etwas Fortschreitendes sieht von dem: *ὁ λόγος ἦν* (er war ohne alle Bestimmung), zu dem: *ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν*, und dem: *θεὸς ἦν ὁ λόγος*. Daß dieß keine Subtilitäten sind, die nur wir hineinlegen, was oft Auslegern, zumal von tieferen Begriffen, begegnet, oder, daß Johannes mit dem „*θεὸς ἦν*" etwas anderes und mehr gesagt zu haben glaubte als mit dem vorhergegangenen *ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν*, erhellt daraus, daß er, Willens von dem Antheil des Logos an der Schöpfung

zu reden, nöthig findet, den früheren Satz „er war bei Gott" zu reassumiren. Denn in der Schöpfung war er bloß (als Potenz) bei Gott, aber nicht Gott. Deßhalb kommt er im zweiten Vers auf das Frühere zurück mit den Worten: *οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν*, er war im Anfang bei Gott; er bedarf dieß als Uebergang, um im dritten Vers von seiner Funktion in der Schöpfung zu sprechen. „Alles ist durch ihn geworden und ohne ihn ist nichts geworden, was geworden ist". Dieß bedarf keiner weiteren Erklärung. Das Subjekt ist hiemit als demiurgische Potenz bestimmt.

Nun folgt aber der vierte Vers, der anfängt: In ihm war Leben: *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν*. Gewöhnlich: In ihm war die Ursache des Lebens. Der Sinn würde an sich wohl mit unserer Ansicht stimmen, denn ohne die vermittelnde Potenz gab es überhaupt kein Leben. Allein die Worte heißen nicht: In ihm war das Leben, sondern: In ihm selbst (dem Subjekt) war Leben, ganz parallel dem Worte Christi: Wie der Vater Leben in sich selbst hat, so hat er auch dem Sohn gegeben, Leben zu haben in ihm selbst: *ὥσπερ ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν* (nicht *τὴν ζωήν*) *ἐν ἑαυτῷ, οὕτως ἔδωκε καὶ τῷ υἱῷ ζωὴν* (nicht *τὴν ζωήν*) *ἔχειν ἐν ἑαυτῷ*[1]. — *Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* ist also ganz = dem: *αὐτὸς εἶχε ζωὴν ἐν ἑαυτῷ*. Mit den Worten: In ihm selbst war Leben, ist also die Erzählung wieder um einen Schritt weiter gerückt, es ist von dem Sohn die Rede, wie er nun schon außer dem Vater als selbständige Persönlichkeit ist, die Leben in sich selbst hat. Das *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* bildet gleichsam den Gegensatz zum *θεὸς ἦν* (er war Gott). Daß das außergöttliche Seyn gemeint ist, erhellt noch mehr aus dem Folgenden: Und dieses Leben war das Licht der Menschen: *καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων*. Denn eben daß der Vater dem Sohn gegeben hat, außer ihm zu seyn, dadurch hat er ihn dem Menschengeschlecht gegeben. Dieses selbständige Leben war die Rettung, das Heil, das Licht des Menschengeschlechtes. Dieses ist dadurch stillschweigend als des Lichtes bedürftig, als der Finsterniß anheimgefallen,

[1] Joh. 5, 26.

erklärt. Darum fährt die Rede fort: Auch scheinet dieses Licht wirklich in der Finsterniß: *καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει.* Finsterniß = Heidenthum. Das Scheinen ist etwas Unwillkürliches — bloß Natürliches —: eben dieß wird durch das Präsens und das Impersonale *φαίνει* ausgedrückt. Der Sinn ist: et haec quidem lux natura sua lucet in tenebris. Mit diesen Worten ist also die bloß natürliche Wirkung dieses Lichts, seine Wirkung im Heidenthum ausgedrückt. Im bloßen Scheinen ist noch nichts Persönliches, nichts, woran der Wille Theil hätte. Die bloß natürliche Wirkung der vermittelnden Potenz hätte sich nicht bestimmter ausdrücken lassen als durch diese Worte: das Licht scheint in der Finsterniß. „Ich habe dich zum Licht gegeben den Heiden. Es ist ein Geringes, daß du mir dienst, die Stämme Jakobs aufzurichten, das Verwahrlosete in Israel wiederzubringen, sondern ich habe dich auch zum Licht der Heiden gemacht", spricht Gott bei Jesaias [1]. Ja, das Unwillkürliche in der Wirkung der vermittelnden Potenz (das Unwillkürliche, Blinde, nämlich ihrer Wirkung im Heidenthum) ist so bestimmt ausgedrückt, daß Jesaias 42, 19 sogar die Worte stehen, die sonst auf keine Weise erklärbar sind: Wer ist so blind als mein Knecht, wer ist so taub wie mein Bote, den ich sende? Wer ist so blind als der Vollkommene, so blind als der Knecht des Herrn?

Weiter heißt es dann bei Johannes: Und die Finsterniß faßte, begriff es (das Licht) nicht: *καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβε.* Dieß ist dasselbe, was wir vom Heidenthum gesagt: auch im Heidenthum ist Christus, aber nicht als solcher, nicht, daß er nicht da wäre, sondern daß er nicht als solcher begriffen wird; für die Heiden ist Christus bloß natürliche Potenz, ein bloßes natürliches Licht.

Jetzt, nachdem der Apostel die Geschichte jener noch unbestimmten Persönlichkeit bis auf das Heidenthum fortgeführt hat, kann er auf das Christenthum übergehen. Auch dieß geschieht ganz in der geschichtlichen Ordnung, indem er zuerst des Vorläufers Christi, Johannes des Täufers erwähnt: Es war ein Mensch von Gott gesandt, sein

[1] 42, 6. 49, 6.

Name war Johannes; dieser kam zum Zeugniß, damit er Zeugniß ablege von dem Licht, damit alle durch ihn glauben, er war nicht das Licht, sondern daß er zeugete vom Licht. Nicht er selbst war das Licht, seine ganze Bestimmung war nur, Zeugniß zu geben von dem Licht.

Bis hierher war ein stetiges Fortschreiten, bis zur Wirkung des Subjekts in dem verfinsterten Bewußtseyn, wo es zwar nicht aufhört das Licht dieses Bewußtseyns zu seyn, aber sein eigentliches Selbst noch unbegriffen ist. Diese Zwischenzustände machen die Menschheit Christi erst verständlich. Johannes ist weit entfernt, jenen unmittelbaren Uebergang aus der reinen Gottheit in die menschliche Gestalt zu lehren, den die gewöhnliche Vorstellung annimmt, die daher genöthigt ist, schon vom vierten Vers an alles von dem Menschgewordenen zu verstehen, namentlich den Vers: Das Licht leuchtet in der Finsterniß. Aber jeder fühlt, welcher Sprung dieß wäre, von der demiurgischen Funktion im dritten Vers sogleich zur Erscheinung in der Menschheit überzugehen; dazwischen liegt das ganze Heidenthum, sowie das Judenthum. Daß das Licht von der Finsterniß nicht begriffen wurde, muß man dann von dem Widerstand erklären, den Christus bei seiner Erscheinung als Mensch gefunden. Dem widerspricht das Präsens *φαίνει*, Christi Erscheinung im Fleisch ist ein so bestimmt zeitliches Faktum, daß hier schlechterdings stehen müßte: das Licht erschien, ging auf in der Finsterniß, nicht: es scheint, was einen fortdauernden und zugleich natürlichen Zustand andeutet. Ganz anders lauten daher die Ausdrücke, mit denen nun nach Erwähnung Johannis d. T. das wirkliche Kommen Christi beschrieben wird. *Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον*: es war das wahre Licht, eben in die Welt gekommen — das wahre, das nicht mehr bloß das natürliche, nur scheinende und also scheinbare ist. Seichter kann nicht exegesirt werden, als wenn das *φῶς ἀληθινόν* im Gegensatz von dem Täufer verstanden wird; der Täufer war weder das bloß scheinende noch das wahre Licht; er war überhaupt nicht das Licht, *οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς*, er war nur da, von dem Licht zu zeugen. Das

wahre Licht ist dem entgegengesetzt, das bloß schien, indeß das wahre beschrieben wird als das jeden Menschen erleuchtet, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον (φωτίζει als Transitivum steht mit dem unpersönlichen φαίνει in offenbarem Gegensatz), das Licht, das nicht mehr bloß scheinet, das jeden wirklich erleuchtet, das nicht mehr irgend jemand nicht begreifen kann, wie jenes in der Finsterniß Scheinende, das bloß eine natürliche Wirkung hatte, unter der sich die persönliche verbarg, das Licht, das jeden wirklich erleuchtet, war eben in die Welt gekommen (ἦν ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον, wie nachher von Johannes: ἦν βαπτίζων, er taufte eben). Der Ausdruck: das wahre Licht war in die Welt gekommen, läßt den Apostel daran denken, daß der, welcher als das wahre Licht in die Welt gekommen war, auch schon vorher in der Welt gewesen ist, daher er fortfährt: Er war in der Welt: ἐν τῷ κόσμῳ ἦν. Dieß wird zwar gewöhnlich eben von dem Menschgewordenen verstanden und daher übersetzt: jam inter homines versabatur. Allein κόσμος kann hier keine andere Bedeutung haben als in dem gleich folgenden καὶ ὁ κόσμος δι αὐτοῦ ἐγένετο, da nun hier nicht die bloße Menschheit verstanden werden kann, so auch dort nicht, und der Satz: ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, ist daher noch von dem allgemeinen Daseyn des Subjekts zu verstehen: er war schon immer in der Welt, denn die Welt ist sogar durch ihn geworden — also er war in der Welt als demiurgische Potenz —, er war in der Welt, die Welt erkannte ihn nur nicht in jenem seinem allgemeinen Daseyn — mundus eum ignorabat —, er war ihr nur nicht bekannt.

Jetzt erst (V. 11) kommt der Apostel auf seine specielle Erscheinung zu sprechen. Er kam zu den Seinigen, d. h. zu denen, die ihn schon vorher kannten, und die nicht zum Kosmos gehörten, der Kosmos ist nur die Welt des Heidenthums, die Juden kein Weltvolk, sie sind die, welche ihn schon kannten. Εἰς τὰ ἴδια heißt sprachgemäß „zu seinem Geschlecht", ad familiam, ad gentem suam, zu dem jüdischen Volk, das er sich zum voraus angeeignet, unter dem er als Christus im Kommen begriffen, also zuvor schon, wenn auch nur als bloß

zukünftig, bekannt war. Aber *οἱ ἴδιοι*, die Seinen nahmen ihn nicht an, sie stießen ihn zurück. Es heißt nicht: sie erkannten ihn nicht, wie es vorher von der Welt hieß; nicht: sie begriffen ihn nicht, wie vorher von der Finsterniß: sie begriff ihn nicht; es heißt nicht *οὐ κατέλαβον*, sondern *οὐ παρέλαβον*, sie erkannten ihn wohl, sahen ihn wohl als den, der er ist, als den Sohn Gottes, sie nahmen ihn aber nicht an. Jetzt, da er als Person erscheint, jetzt ist die Zeit der unbegriffenen Wirkung vorüber, jetzt war die Zeit des Begreifens und also auch des freien Annehmens gekommen. Die Heiden stießen das Licht in seiner noch unbegriffenen, bloß natürlichen Wirkung nicht zurück, sie begriffen es nur nicht; die Juden aber stießen das begreiflich gewordene zurück und nahmen es nicht an.

Die ihn aber annahmen (fährt der Apostel fort, der jetzt ganz ins Persönliche übergeht), die ihn annahmen, denen gab er Macht (Möglichkeit) Kinder Gottes zu werden, d. h. die durch den Fall unterbrochene göttliche Geburt in sich wiederherzustellen. Das Ende offenbart, was im Anfang war. Die ganze Rede ging bis hieher auf die Zukunft, alles war gleichsam in suspenso bis auf das letzte Faktum, das alles beschließt. Mit diesem schließt auch der Apostel, indem er sagt: Und jenes Subjekt — hier muß er die abstrakte Beziehung *ὁ λόγος* wieder aufnehmen, er will sagen, dieses Subjekt, das nun schon mit allen Prädicaten der bisherigen Entwicklung ausgestattet, in dem das alles vereinigt ist, was bisher exponirt worden — dieses Subjekt ward Fleisch und wohnete unter uns, und wir sahen (*ἐθεασάμεθα*, hierauf ruht das Hauptgewicht) — nachdem er erst verborgen und im Kommen begriffen gewesen war, sahen wir seine Herrlichkeit als die Herrlichkeit des eingebornen Sohns vom Vater (wir sahen an ihm diejenige Herrlichkeit, die von seiner ursprünglichen Gottheit, seinem Einsseyn mit dem Vater sich herschreibt; wir sahen in ihm den, der mit dem Vater eins und in dem wahrhaftig nur der Vater selbst ist). Denn der Wille, vermöge dessen er menschliche Natur annimmt, ist nicht der Wille der bloßen Natur oder Potenz, er ist der Wille des wahren

Sohns, dessen, der im Schoße, d. h. im Vertrauen des Vaters ist, und dieses vom Himmel, d. h. von der ursprünglichen Gottheit selbst herkommende Subjekt offenbart sich als dieses eben nur in dem Mensch gewordenen, so daß eben darum, wer den Mensch gewordenen sieht, den göttlichen, den wahren Sohn, also den Vater selbst sieht. Dieß ist das erstaunenswerthe Ende jener vom Anfang der Dinge, ja des Seyns selbst angehenden Geschichte, welche Johannes im Beginn seines Evangeliums mit schnellen und zarten, aber dennoch tief eingreifenden Zügen entwirft, eine Geschichte, welche unser Inneres mehr als jede andere erweitert, welche zu wissen (und Sie wissen, was ich wissen nenne; nicht jenes nur sogenannte, durch das man nichts erfährt, nichts Neues nämlich, nichts Positives, das uns nur wieder da hinstellt, wo wir zuvor gewesen, ohne daß unserem Bewußtseyn eine eigentliche Bereicherung, eine wirkliche Erweiterung zu Theil geworden — alles bloß rationale Wissen ist im Grunde nur nichtwissendes Wissen —), dieß also, sage ich, ist das Ende der Geschichte, welche zu wissen mehr werth ist als alles andere Wissen.

Neunundzwanzigste Vorlesung.

Deutlich sind in dem großen Texte, den wir zuletzt zu erklären versucht haben, die allgemeinen und persönlichen Wirkungen Christi unterschieden, aber damit sind auch beide anerkannt. Die Sphäre seiner allgemeinen Wirkung (die er nicht als Christus ausübt) ist das Heidenthum, seine persönliche Wirkung ist die in der Offenbarung, und eben darum ist er zugleich die persönliche Ursache aller Offenbarung. Es gibt insofern eine doppelte Geschichte der vermittelnden Potenz, es gibt gleichsam eine historia sacra und eine historia profana ihrer Wirkung. Die letzte ist uns nun bereits bekannt. Wir haben die Geschichte der bloß natürlich wirkenden, vermittelnden Potenz durch alle Verhältnisse verfolgt, die sie als solche mit dem entgegengesetzten Princip eingeht, die Momente des Mythologie erzeugenden Processes sind nur verschiedene Momente dieser natürlichen Wirkung der vermittelnden Potenz; in jedem dieser Momente ist ihr Verhältniß zu dem widerstehenden Princip ein anderes. Haben wir nun die natürliche Geschichte der vermittelnden Potenz durch die ganze Mythologie hindurch verfolgt, so kommt es darauf an, auch der Geschichte ihrer persönlichen Wirkung während der alttestamentlichen Verfassung nachzugehen. (Ich nehme dieß Wort „alttestamentliche Verfassung" im weitesten Sinn; diese Verfassung fängt nicht mit der mosaischen Gesetzgebung an, diese selbst ist nur das Resultat eines schon früher eingegangenen, eines persönlichen Bezugs, in welchem die vermittelnde Potenz mit den Vor-

eltern des Volks Israel getreten war). Wenn wir nun aber fragen: wie wirkte die vermittelnde Potenz in der alttestamentlichen Verfassung, so ist hierbei, wie wir dieß schon bei früherer Gelegenheit gesehen haben, zum voraus festzuhalten, daß eine vermittelnde Potenz immer etwas voraussetzt, das Vermittlung fordert, die Vermittlung nothwendig macht. Weit entfernt also, das ursprüngliche Bewußtseyn jenes vorbehaltenen Theils der Menschheit uns eximirt, ausgenommen zu denken von der Gewalt des Princips, dem das Bewußtseyn des andern und größten Theils der Menschheit unterworfen ist, ist es vielmehr mit diesem in einem ganz gleichen Verhältniß zu denken. Der terminus a quo, der Ausgangspunkt ist für jenen Theil der Menschheit, von welchem wir annehmen, daß die vermittelnde Potenz sich mit ihm in ein persönliches Verhältniß gesetzt habe, derselbe wie für den größeren Theil, zu dem sie in einem bloß natürlichen Verhältniß stand. Ein unmittelbares Verhältniß hat die gesammte Menschheit, hat also das Bewußtseyn auch zum Beispiel in Abraham nur zu dem einseitig-, dem falsch-Einen Gott [1]. Der unmittelbare Gott auch des israelitischen Bewußtseyns (wie ich es der Kürze halber nennen will, nur mit der Bemerkung, daß, was von diesem gesagt ist, stets auch von den Vätern des israelitischen Volks mit gilt, sowie ich unter Israel das ganze Geschlecht verstehe, mit Ahnherrn und Nachkommen), der unmittelbare Gott des israelitischen Bewußtseyns ist also nicht der wahre, sondern der Gott, dessen Einzigkeit sich später als eine ausschließliche darstellt, der als (auf den Alleinbesitz des Seyns) eifersüchtiger Gott erscheint, der keinen andern neben sich duldet, der als verzehrendes Feuer beschrieben wird — aber eben diesem Gott nicht sowohl entgegen, als zur Seite, ihn in der Wirklichkeit zum wahren Gott vermittelnd, steht nun eine andere Persönlichkeit, welche dem Bewußtseyn in dem nicht wahren Gott den wahren zeigt oder aufschließt, so daß also dieser Begriff, der Begriff des wahren Gottes, nicht etwa ein ursprünglicher, sondern ein hervorgebrachter

[1] Man vergleiche hier und zu dem Folgenden die Einleitung in die Philosophie der Mythologie, 7. Vorlesung, S. 144 ff. D. H.

ist, und ein solcher muß er ja auch seyn, wenn er ein geoffenbarter seyn soll. Offenbarung ist zwar ein allgemeiner Ausdruck, der daher verschiedener Anwendung fähig ist, oder sich auch auf anderes ausdehnen läßt, aber in dem bestimmten Sinn, in welchem das Wort hier angewendet ist, und in welchem es sonst gewöhnlich gebraucht wird, ist dabei verstanden, daß es der wahre Gott ist, der sich offenbart. Jede Offenbarung ist ein Actus, und zwar ein ausdrücklicher, in dem eben darum ein Uebergang stattfindet, und der daher einen früheren Zustand voraussetzt. Es fragt sich, was in diesem früheren Zustand, und demnach als Voraussetzung der Offenbarung angenommen werde. Etwa ein gänzliches Nichtwissen, ein Bewußtseyn, in dem schlechterdings nichts von Gott ist? Unmöglich. Denn wir haben gesehen, daß das menschliche Bewußtseyn das natürlich Gott setzende ist. Die Offenbarung findet also im Bewußtseyn einen Gott vor, und wenn sie Offenbarung des wahren Gottes ist, kann sie es nur auf die Weise seyn, daß sie den wahren Gott an die Stelle eines anderen setzt, der, wenn auch nicht eben der falsche, doch wenigstens nicht der wahre ist. Es liegt, sagte ich, schon in der Natur eines geoffenbarten Begriffs, daß er nur ein hervorgebrachter seyn kann, ist er aber ein hervorgebrachter, so setzt er etwas voraus, das schon da ist (gleichsam eine materia ex qua, eine Grundlage, aus der er entsteht), und dieses schon Daseyende, das durch die Offenbarung verwandelt, jedenfalls also in der Art, wie es zuvor da ist, negirt, aufgehoben, im Gegensatz mit welchem also der wahre Begriff hervorgebracht werden soll, dieses zuvor Daseyende kann eben darum nicht das Wahre seyn. Im Allgemeinen ist dieß nun wohl jedem einleuchtend, doch wie es nun im besonderen Fall geschehe, und wie es namentlich bei der Offenbarung des A. T. (denn von dieser ist die Rede) sich verhalte, ist genauer zu erklären. Hier wollen wir denn, um den kürzesten Weg einzuschlagen, das Verhältniß gleich an einem besonderen Ereigniß deutlich zu machen suchen, einem solchen, das wohl als urbildlich für die ganze Folge der alttestamentlichen Offenbarung gelten kann.

Nach diesen Geschichten, so erzählt das erste Buch Mosis, ver-

suchte Gott (Elohim) Abraham und sprach zu ihm: Nimm Isaak, den einigen Sohn, den du lieb hast, und gehe hin in das Land Morija, und opfere ihn daselbst zum Brandopfer auf einem Berg, den ich dir sagen werde. — Nach den Begriffen, welche bei der sogenannten gebildeten Mehrheit der jetzigen Zeit den einzigen Inhalt der Religion ausmachen, ist es nun schon unbegreiflich, wie Gott in ein solches unmittelbares Verhältniß zu einem menschlichen Individuum treten könne, daß er mit ihm spricht, etwas von ihm fordert. Allein auch die, welche, ohne mehr oder ohne Bestimmteres dabei denken zu können, sich zum Grundsatz gemacht haben, an diesen und ähnlichen Erzählungen keinen Anstoß zu nehmen, finden wenigstens für nöthig zu erklären, wie es als übereinstimmend mit der Würde Gottes gedacht werden könne, einen Menschen, besonders aber einen völlig gottergebenen, auf diese Weise zu versuchen. Denn hier wird nicht bloß gefordert, daß er ein Leiden, eine Trübsal auf sich nehme, ohne in seiner Gesinnung zu wanken, hier handelt es sich von einer Handlung, von einer That, gegen die sich das reinste menschliche Gefühl empört, und auf die noch außerdem der älteste Fluch gelegt worden bei dem Brudermord Kains, wie nach der Sündfluth unter den ersten dem zweiten Menschengeschlecht gegebenen Geboten auch dieses steht: „Wer Menschenblut vergeußt, deß Blut soll wieder vergossen werden. Denn Gott hat den Menschen zu seinem Bilde gemacht". Es ist doch unmöglich, daß derselbe Gott, der nach der Sündfluth ausgesprochen: Ich will des Menschen Leben rächen an einem jeglichen Menschen, von Abraham das Leben des eignen Sohnes fordere. Ueberlegen wir nun aber, daß es ungefähr um dieselbe Zeit ganze Völker, und zwar dem Abraham stammverwandte Völker gab, welche es als ein göttliches Gebot ansahen, in gewissen Fällen die geliebtesten ihrer Kinder, nämlich die einzigen, ein- oder erstgebornen zu opfern, so müßten wir doch alle historische Wahrscheinlichkeit beiseitsetzen, wenn wir nicht annähmen, das Princip, von welchem Abraham zu jener Handlung unmittelbar versucht oder sollicitirt wurde, sey wesentlich dasselbe gewesen, das auch jene Völker verleitete. Dieß wäre allerdings nicht anzunehmen, ohne zugleich anzu-

nehmen, daß für Abraham die Offenbarung des wahren Gottes an ein falsch-göttliches Princip gebunden war, oder dieses zur Voraussetzung hatte. Für sich allein ist jenes Princip allerdings das ungöttliche, ja widergöttliche, aber dieses Princip wirkt ja nicht für sich allein, wie der Verlauf der Erzählung zeigt. Denn als Abraham eben die Hand ausstreckt, den Sohn zu schlachten, ruft ihm der Engel Jehovahs zu, und wehrt ihm, die Hand an den Knaben zu legen. Hier ist also Elohim und der Engel Jehovahs, מַלְאַךְ יְהוָֹה, unterschieden. Das Verhältniß nun zwischen dem Elohim, der dem Abraham gebietet, seinen Sohn zu opfern, und dem Engel, d. h. der Erscheinung des Jehovah, welche ihn davon zurückhält, läßt sich nun schwerlich anders als so denken. Der, welcher Elohim genannt wird, ist die Substanz des Bewußtseyns, der Engel Jehovahs ist nichts Substantielles, sondern ein im Bewußtseyn nur Werdendes, eben nur Erscheinendes, er ist nicht substantiâ, er ist immer nur actu da im Bewußtseyn, immer nur מַלְאַךְ יְהוָֹה, d. h. eben nur Erscheinung, Offenbarung des Jehovah, und setzt daher den Elohim als Substanz, als Medium seiner Erscheinung fortwährend voraus; er ist nicht für sich der wirkliche, denn in dem vorliegenden Fall zeigt er sich als den wirklichen eben nur durch Aufhebung der vorhergegangenen Sollicitation, er setzt also das Princip dieser Sollicitation selbst als Bedingung seiner Wirklichkeit voraus; sonach ist eigentlich keiner von beiden für sich der wahre Gott, denn der wahre erscheint nur, indem er den vorausgehenden, soweit er nicht der wahre ist, aufhebt; er ist daher von diesem nicht zu trennen. Der wahre Gott ist also im A. T. durch den falschen vermittelt und gleichsam an diesen gebunden. Dieß ist die Schranke der alttestamentlichen Offenbarung überhaupt. Indem die höhere Potenz, welche die Ursache aller Offenbarung ist, das entgegenstehende Princip überwindet, bringt sie in ihm den wahren Gott als erscheinend hervor. Die Offenbarung ist also von Seiten Gottes nicht möglich, ohne daß er im Bewußtseyn unmittelbar ein anderer, ja sich selbst ungleicher ist — aber indem er sich in diesem unmittelbaren Seyn aufhebt, sich selbst zu sich

selbst vermittelt und so in der That im Bewußtseyn hervorbringt. Ohne ein solches sich Hervorbringen im Bewußtseyn wäre gar keine Offenbarung Gottes. Bloß äußere Mittheilung, wenn sie auch denkbar wäre, würde es nicht thun; von außen läßt sich kein Bewußtseyn infundiren. Was der Mensch als Begriff in sich aufnehmen soll, muß in ihm selbst hervorgebracht werden, und zwar mittelst eines ihm inwohnenden, in ihm schon seyenden Princips, das sich als Potenz des Hervorzubringenden verhält. Die alttestamentliche Offenbarung setzt daher die Spannung immerwährend voraus, ja die ganze mosaische Einrichtung und Religionsverfassung beruht nur auf der Anerkennung der Realität jenes Princips, das wir das conträre, das widergöttliche genannt haben. Sie muß dieses als ihre Voraussetzung stehen lassen und schonen. Wäre nicht in der alttestamentlichen Offenbarung selbst eine solche Voraussetzung, so wäre keine Ursache, daß die alttestamentliche Verfassung durch Christum ebenso wie das Heidenthum abolirt wurde. Beide werden zugleich und uno eodemque actu aufgehoben. Eben dieses Verhältnisses wegen — gerade darum, weil der mosaischen Religion das Princip des Heidenthums nicht weniger als diesem selbst zu Grunde liegt (zu Grunde liegt; denn es ist eben das, was in ihr beständig beherrscht, eingeschränkt und gewissen Gesetzen unterworfen wird), gerade darum ist das A. T. vorzugsweise die Periode der göttlichen Offenbarung, die ein verdunkelndes Princip voraussetzt. Christus ist das Ende der Offenbarung, wie er das Ende des Heidenthums ist; er macht der Offenbarung, die, wie gesagt, stets ein verdunkelndes Princip voraussetzt, wie dem Heidenthum ein Ende. Die wirkliche Erscheinung Christi ist eben darum mehr als nur Offenbarung, eben weil sie die Voraussetzung der Offenbarung und damit diese selbst aufhebt. Wenn wir als die drei großen Formen aller Religion Heidenthum, Judenthum und Christenthum setzen, so ist die Offenbarung des A. T. nur die durch die Mythologie durchwirkende Offenbarung, das Christenthum die Offenbarung, welche diese Hülle (das Heidenthum) durchbrochen hat, also Judenthum und Heidenthum zugleich und gleicherweise aufhebt.

Darauf, daß die Voraussetzung geschont und erhalten werden mußte, beruht großentheils das Räthselhafte der ganzen Einrichtung und Verfassung des A. T. Doch muß hier ein Unterschied gemacht werden. Das Volk Israel schreibt sich von einem Geschlecht her, das, während der übrige Theil der Menschheit sich zu Völkern bestimmte und damit dem Polytheismus anheimfiel, sich außer den Völkern hielt und an dem Gott, welcher einst der der ganzen Menschheit gemeinschaftliche war, festhielt. Dieser Gott, der ursprünglich, ohne einen andern neben sich zu haben, allein verehrt wird, ist, wie ich bei Gelegenheit des Zabismus[1] gezeigt habe, noch kein materieller, und wird im Gegensatz mit allen spätern noch immer geistig als der Herr des Himmels und der Erde gedacht, wie er auch der Gott Abrahams ausdrücklich genannt wird. Diese Einheit und Geistigkeit des Gottes blieb in dem Geschlecht der Abrahamiden immer das erste Gebot: „Du sollst keine andern Götter neben mir haben, du sollst dir kein Bildniß noch Gleichniß machen, weder deß, das oben im Himmel, noch deß, das unten auf der Erde, oder deß, das im Wasser unter der Erde ist" — immer blieb diese Einheit und Geistigkeit des Gottes das Hauptdogma. Von dieser Seite faßt Strabo die mosaische Religion auf in der berühmten Stelle des 16. Buchs, wo er von Moses spricht. Er sprach, sagt er, und lehrte, daß die Aegypter nicht recht denken, welche den Thieren und dem Vieh (dieß bezieht sich auf den Apis) Gott gleich bilden, ebensowenig die Libyer (Afrikaner), noch auch die Hellenen, welche menschlich-gestaltete Götter (ἀνθρωπομόρφους) bilden. Denn nur das allein sey Gott, was uns alle umfängt, und Erde und Meer, was wir Himmel nennen (sehr häufig ist im A. T. Himmel mit Gott synonym) oder Welt oder die Natur der Dinge. Wer aber möchte wohl von diesem ein Bild verfertigen, das irgend etwas von dem gliche, was wir bei uns sehen (einem Concreten). Abstehen also müsse man von aller Götterbildnerei. Aber einen Tempel müsse man umgrenzen, und in diesem ein prachtvolles Heiligthum und dort Gott verehren ohne Gestalt (χωρὶς εἴδους). So weit Strabo. Aber schon während die Abrahamiden in Aegypten

[1] Philosophie der Mythologie, S. 175 ff.; vergl. S. 197 ff. D. H.

verweilten, hatte sich in Folge des fortschreitenden allgemeinen mythologischen Processes, dem die Offenbarung immer parallel blieb, es hatte sich auch ihnen jener allgemeine Gott, der zuerst noch keinen andern außer sich kannte, zu einem ausschließlicheren — kronischen — fortbestimmt, woraus ihr Verhältniß in Aegypten, ihre Vertreibung aus diesem Land (wie ihr Ausgang von Profanscribenten) oder ihr Auszug, wie er von den Büchern Mosis dargestellt wird, sich vielleicht etwas bestimmter als gewöhnlich erklären läßt. Nomaden auch in Aegypten und der väterlichen Lebensweise treu, die in den Augen der Aegypter ein Greuel war, suchen die Pharaonen sie zu der bei ihnen allein geachteten Lebensweise, zu Feld- und Städtebau, zu zwingen. Die Aegypter, heißt es, zwangen die Kinder Israel zum Bauen mit Unbarmherzigkeit und machten ihnen das Leben sauer mit schwerer Arbeit in Thon und Ziegeln (zum Städtebau) und mit allerlei Frohnen auf dem Feld (auch zum Ackerbau gezwungen)[1]. Nach einigen Stellen der Alten muß man annehmen, daß sie in Aegypten als Anhänger und Verehrer des Typhon betrachtet wurden. Typhon ist in der ägyptischen Gotteslehre jenes blinde, ausschließliche, verzehrende Princip, das, schon einem andern und milderen Gott, Osiris, weichend, nur noch in kleineren, seine eingeschränkte Gewalt zeigenden Tempeln verehrt wird, die neben den großen und prachtvollen der andern Götter errichtet sind[2]. Plutarch in seiner Schrift de Iside et Osiride (c. 31) führt einige an, die sagen: sieben Tage lang sey Typhon, da er der Herrschaft entsetzt worden, auf der Flucht gewesen, und nachdem er sich gerettet, habe er zwei Söhne, den Hierosolymos und den Judaios, erzeugt. Die Logographen, aus denen Plutarch dieß geschöpft, haben also offenbar die Vorstellung von der jüdischen Religion, daß sie eine von dem geflohenen oder verjagten Typhon gestiftete oder mit ihm zusammenhängende sey. Tacitus in der bekannten Stelle im 5. Buch seiner Historiae nennt als Heerführer der Juden Hierosolymus und Judas. Regnante Iside, sagt er, exundantem per Aegyptum mul-

[1] Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 402. D. H.
[2] Ebendaselbst, S. 389. D. H.

titudinem, ducibus Hierosolymo ac Juda, proximas in terras exoneratam. Auch die sieben Tage der Flucht des Typhon sind nicht ohne Bedeutung; am siebenten Tage ruhte Typhon von seiner Flucht; so erklärt man sich den Sabbath des siebenten Tags. Auch Tacitus[1] erwähnt des siebenten zur Ruhe bestimmten Tags und des siebenten Feierjahres; nach einigen sey dieß eine dem Saturnus (dem Kronos) erzeigte Verehrung, weil, sagt er, die Juden zugleich mit dem Kronos aus ihren frühesten Sitzen verjagt worden seyen. Demnach wären sie nach Aegypten gekommen als Anhänger des Kronos und zu der Zeit, als Kronos von der Herrschaft der übrigen Welt verdrängt worden. Kronos ist aber in der Vorstellung der Römer und Griechen das dem Typhon entsprechende Wesen. Es mag zufällig seyn, ist aber doch bemerkenswerth, daß das erste oder eines der ersten Lager der Israeliten auf ihrer Flucht ein Heiligthum des Typhon war, wo sie von den Pharaonen überfallen wurden und keine andere Rettung für sie blieb als der Durchgang durch das rothe Meer. Baal-Zephon (so wird der Ort genannt) ist unstreitig eine Abkürzung von Beht Baal Zephon, Haus, Tempel, Stadt des Typhon[2]. Ja, was noch sonderbarer ist, ein Prophet, und zwar Amos, der schon unter Jerobeam lebte, hat eine Stelle[3], wo Jehovah den Israeliten sagt: Habt ihr vom Hause Israel in der Wüste die 40 Jahre lang mir Schlachtopfer und Speisopfer geopfert? Ja wohl, ihr truget die Hütte eures Königs (des Molächs) und Kiun, euer Bild, den Stern eures Gottes, den ihr euch selbst gemacht hattet. Philologisch gewiß ist, daß Kiun kein anderer ist als Saturn oder Kronos. Das Wahre konnte sich von dem Falschen nicht losreißen; denn es hatte eben dieß noch zu seiner Voraussetzung. Beides verwirrt sich im Bewußtseyn. Das Princip, in welchem Gott *nicht* seiner wahren Gottheit nach ist, ist darum doch ein reelles Princip,

[1] a. a. O. Cap. 5.

[2] Vergl. bei Champollion, Descr. de l'Egypte s. l. Ph., Tom. II, p. 87 sq. die Ableitung von einem auf koptischen Monumenten befindlichen Namen: OTARI, das *maledictionem faciens, impium* bedeutet.

[3] 5, 26.

und inwiefern es zur Offenbarung diente, allerdings nicht allein oder für sich, aber in dieser Verbindung göttliches Princip, ein wahres *Princip* der göttlichen Oekonomie.

Wenn noch ein späterer Prophet, Jeremias[1], Gott den Kindern Juda vorwerfen läßt, daß sie die Altäre Tophet im Thal Hinnon bauen und ihre Söhne und Töchter verbrennen, und Jehovah hinzusetzt, welches ich doch nie geboten noch in meinen Sinn genommen habe, so setzt er voraus, daß das Volk Juda auch dieses Gebot als ein göttliches angesehen habe, und allerdings dasselbe Princip, das die Heiden zu solchen Opfern erregte, verleitete auch das Volk Juda zu solchen Gräueln. In der Erzählung von Abraham erkennt der Engel, die Erscheinung des Jehovah, den, welcher das Opfer Isaaks verlangt hat, als identisch mit sich und segnet Abraham, weil er sein Gebot habe vollziehen wollen. Wer dieses festhält, daß die Offenbarung ihre Voraussetzung nicht absolut aufheben durfte (dieß geschah erst, als das Ende aller Offenbarung gekommen war), dem wird vieles dadurch begreiflich werden, was uns im A. T. theils als Gottes unwürdig, theils geradezu als heidnisch erscheinen muß, wie das offenbar *Heidnische* mancher durch die mosaische Gesetzgebung vorgeschriebener Gebräuche.

Ehe ich jedoch davon spreche, habe ich zu dem bereits über alttestamentliche Offenbarung Vorgetragenen nur noch eine Bemerkung hinzuzufügen. Viele Theologen nämlich wollen in dem מַלְאַךְ יְהוָֹה, dem Engel Jehovahs, *unmittelbar* die zweite göttliche Person sehen. Ich will daher bemerken, daß dieß nicht meine Meinung ist. Zwar es ist die zweite Potenz, welche die eigentliche Ursache der Offenbarung, d. h. die Ursache der Erscheinung des Jehovah — Ursache der Erscheinung des Jehovah in dem B des Bewußtseyns — ist, aber sie ist nicht diese Erscheinung selbst. Es ist das B selbst, was durch die zweite Potenz zum Erscheinungsmedium des wahren Gottes und dadurch zugleich zum Erscheinungsmedium von sich wird[2]. Immer macht die

[1] 7, 31 (vergl v. 22) und 32, 35.

[2] Siehe S. 164, Anm. 1, vergl. mit S. 161 der Einleitung in die Philosophie der Mythologie. D. H.

folgende Potenz die vorhergehende zu ihrem ὑποφήτης, zu ihrem Aussprechenden, Verkündiger, was ja Engel auch bedeutet. Wie im Großen und Ganzen im A. T. der Vater von dem Sohn, im N. T. der Sohn von dem Geist weissagt, so ist die Urpotenz selbst — der Urgott, der im Bewußtseyn nicht aufgehoben werden könnte, ohne den Grund alles religiösen Bewußtseyns selbst aufzuheben —, die Urpotenz selbst ist das Organ der zweiten, und durch sie des wahren Gottes, der durch das ganze A. T. ein zukünftiger, von dem nur gepredigt, von dem nur verkündigt, nur gerufen wird, dessen Name selbst nur auf die Zukunft deutet. Die wahre Religion ist die Religion der Zukunft. — In weiterem Fortschreiten, namentlich in den prophetischen Büchern, wird nun die zweite Potenz selbst wieder zum Organ sowie zum Gegenstand der dritten, so daß auch der Begriff des מַלְאַךְ יְהוָֹה ein fortrückender und in verschiedenen Zeiten ein verschiedener ist, und man eben an diesem Fortrücken ein weit sichereres Merkmal des relativen Alters der verschiedenen Documente hat, als an bloß äußern Zeichen, mit denen man sich bisher beholfen[1]. — Dieses Successive der Potenzen ist der

[1] Zuerst also (in der Genesis und den historischen Büchern) ist der Malach Jehovah das durch A^2 bestimmte B, die zweite Potenz ist es, welche die erste zu ihrem Malach macht. Dieß ist so zu verstehen. Der Ausgangspunkt der alttestamentlichen Religion war der älteste, noch in seiner ganzen Geistigkeit erhaltene Zabismus, der El Olam, der Gott, der dem Bewußtseyn nicht erst geworden, und also auch nicht geoffenbart ist. Der unvordenkliche Gott Abrahams ist nicht der materielle Himmel, sondern das Princip, das der Herr des Himmels und der Erde ist. Aber dieses Princip folgt im Bewußtseyn seiner Nachkommen der natürlichen Verwandlung, die es im allgemeinen Bewußtseyn der Menschheit erleidet — ihm ist es noch der allgemeine, seines Gleichen nicht kennende Gott, ihnen hat es sich schon zur bestimmten Potenz zusammengezogen, und fortschreitend nimmt es immer mehr die Natur von B, die Natur des ausschließlichen, eifersüchtig auf seiner Einheit haltenden Princips an, aber eben damit erkennt es schon ein anderes außer sich, jenes das wir durch A^2 bezeichnen. Die Offenbarung kann jene Umwandlung und dieses Fortschreiten nicht hindern, aber eben jenes Princip (B) wird nun ebenso das Hypokeimenon, die Grundlage, der Stoff, das Medium der Offenbarung, wie es im Bewußtseyn der Völker der Stoff und das Hypokeimenon des natürlichen Processes wird, durch den sich die bloß natürliche Religion, die mythologische, erzeugt. Das, was in der Offenbarung sich offenbaren

größte Schlüssel für das Verständniß des A. T., mit dem sich Erstaunenswerthes entdecken, besonders aber die Ueberzeugung gewinnen läßt von der Realität der alttestamentlichen Vorstellungen, der relativen Wahrheit aller in der alttestamentlichen Religion angenommenen Verhältnisse. Ist schon in den mythologischen Vorstellungen Wahrheit und Realität, so ist noch eine ganz andere Realität und Wahrheit in denen des A. T., welchen die mythologischen schon nur zu Grunde liegen, zur

soll, ist der wahre Gott, der יְהֹוָה, aber auch dieser ist in seiner Erscheinung an die Folge jener Potenzen gewiesen. Zuerst also macht die höhere Potenz, oder vielmehr die durch sie hindurchwirkende zweite Persönlichkeit (denn im A. T. wird die Potenz noch nicht von der Persönlichkeit durchbrochen, sie wirkt nur durch sie hindurch) — diese also, die in der zweiten Potenz wirkende Persönlichkeit macht zunächst jenes erste und tiefste Princip B zum Erscheinungsmedium des wahren Gottes, des Jehovah, zum מַלְאַךְ יְהֹוָה, zum Engel des Jehovah, dem alles Gotteswürdige zugeschrieben wird, während dem bloßen Elohim z. B. auch die Versuchung Abrahams und selbst die Versuchung zur Abgötterei zugeschrieben wird. Dieses Princip muß auch die Offenbarung gewähren und frei walten lassen, wie sie es in der Natur frei walten läßt; denn auch in der Natur ist manches nach unseren Begriffen Gottes Unwürdige, wie in manchem, was in den mosaischen Erzählungen selbst dem Jehovah zugeschrieben wird (denn jenes Princip ist gleichsam die offenbare, nach außen gekehrte Seite des Jehovah, der insofern immer als ein doppelter erscheint, von seiner einen Seite als der rächende, eifersüchtige, blindstrafende und verzehrende, von der andern als der barmherzige, langmüthige, verzeihende). Man denke, was jene Seite betrifft, nur an Erzählungen wie die im Buch Josua (Kap. 7), wo die Kinder Israels sich vergreifen an dem Verbannten, d. h. an der für den Jehovah vorbehaltenen Siegesbeute, — da ergrimmte der Zorn Jehovahs über die Kinder Israel, und nicht eher wird ihnen wieder Sieg über die Feinde zu Theil, bis der, welcher sich versündigt hat, (der Entwender) entdeckt, und vom ganzen Israel gesteinigt und mit Feuer verbrannt ist. Diese Seite Gottes wird das Angesicht genannt, weil sie das Vordere, das Vorausgehende, nämlich die Voraussetzung des wahren Gottes ist, der nur durch sie erscheinen kann. Von diesem Angesicht sagt Jehovah selbst, daß es kein Mensch sehen und leben könne, weil es eben das absolut Verzehrende Gottes ist. In Bezug auf dieses sagt Jehovah zu Mose (2 Mos. 33, 3): Ich will nicht mit dir hinaufziehen (ins Land, welches fließet von Milch und Honig), denn du bist ein halsstarrig Volk, ich möchte dich unterwegs auffressen. Mose dagegen ist es daran gelegen, daß das Angesicht Jehovahs mitgehe, und die Ankündigung, (nur) der Engel solle mitgehen, macht V. 4 das Volk bestürzt: „Wo nicht dein Angesicht gehet, so führe uns nicht hinauf", und Jehovah antwortet dann: Mein Angesicht soll mitgehen, damit will

bloßen Materie, zum Stoff geworden sind. Aber gerade darum haben die alttestamentlichen Vorstellungen noch eine weit concretere Realität als die mythologischen, weit entfernt, selbst als bloß mythologische behandelt werden zu können. Die ganze Offenbarung des A. T. ist nur die durch die Mythologie durchwirkende Offenbarung (das Christenthum hat diese Hülle durchbrochen). Ein höherer Wille ist es, der auch im A. T. jene Potenzen zu seinen Werkzeugen gemacht, sich in ihnen dar-

ich dir Ruhe verschaffen (dich zur Ruhe bringen) V. 14. Dieß ist so zu verstehen: Gegen die Völker, die er auf seinem Wege findet, wird Gott sein Angesicht kehren, sie mit panischem Schrecken schlagen (wie auch in einer Stelle ausdrücklich gesagt ist), die Israeliten aber soll sein Engel leiten — doch nur, wenn sie gehorchen; denn an einer andern Stelle (3 Mos. 26, 17) droht er ihnen: Werdet ihr meine Satzungen verachten, und nicht thun alle meine Gebote, so werde ich mein Antlitz wider Euch kehren, und sollt geschlagen werden von euren Feinden. Deutlich ist jene Unterscheidung 2 Mos. 23, 22: so will ich (nicht: so wird Er, der Engel) deiner Feinde Feind seyn; V. 23: Wenn nun mein Engel vor dir hergehet, und dich bringet in das Land der Amoriter und der Hethiter u. s. w., und ich sie vertilge. Dieser Vertilger ist der eigentliche Gott, bei dem die Macht und Stärke; aber der Name desselben ist auch in dem Engel (V. 21). (Mögliche Einwürfe gegen diese Distinktion: 2 Kön. 19, 35 [hier wird aber מַלְאַךְ יְהוָֹה nicht mit Unterscheidung genannt], Richt. 2, 1. 3. Allein allerdings ist eben derselbe, welcher der Engel, auch Zerstörer, doch nicht als derselbe, nicht eodem respectu). Was das Angesicht heißt, eben dasselbe wird auch die Herrlichkeit Gottes, כְּבוֹד יְהוָֹה, genannt (denn es ist das, wodurch Gott Herr ist), denn Moses bittet (2 Mos. 33, 18), ihn seine Herrlichkeit sehen zu lassen Darauf antwortet Jehovah: Ich will alle meine Güte vor dir vorübergehen lassen und vor dir den Namen Jehovahs anrufen (hier ist also in Jehovah selbst ein Princip, das den Jehovah beim Namen ruft, d. h. ruft, daß er erscheine). Aber mein Angesicht kannst du nicht sehen; denn kein Mensch wird leben, der mich siehet. Weiter verspricht er ihm dann, vor ihm vorüberzugehen und ihn zu halten, daß er sein Angesicht nicht sehe: wenn aber dieses vorbei sey, soll er ihm nachsehen, „denn meine Rückseite (אֲחֹרָי) kannst du sehen, aber mein Angesicht (פָּנַי) kann man nicht sehen“. So dunkel die Stelle ist, sieht man doch, daß hier von zwei Seiten Jehovahs die Rede, einer vorderen, vorausgehenden, die man für sich nicht sehen kann, und einer hinteren, nachfolgenden, und dieser ist erst der Gott, der barmherzig, gnädig, langmüthig und von großer Gnade und Treue ist — der eigentliche Jehovah. Später aber, in den Propheten, da ist die zweite Potenz von der dritten zu ihrem Malach gemacht, es ist die Potenz der Zukunft, A^3, für welche nun das A^2 selbst objektiv wird.

zustellen sucht. Wie in allen bisherigen Untersuchungen der gemeinsame Aufschluß auch zum Theil für die letzten Erscheinungen in der nothwendigen Succession der drei Potenzen gefunden wurde, so muß dieser Schlüssel sich auch auf das A. T. anwenden lassen.

Sie begreifen aber, daß eine Ansicht wie die hier über die alttestamentliche Offenbarung und Verfassung aufgestellte und Ideen wie die eben vorgetragenen zu ihrer Hindurchführung durchs Einzelne, insofern zu ihrer durchgängigen Begründung, eine Zeit erfordern würde, die uns nicht zu Gebot steht. Ich muß mich daher jetzt nur mit Begründung des allgemeinen Satzes begnügen, daß die Offenbarung des A. T. den Grund und die unmittelbare Voraussetzung mit dem Heidenthum gemein hat, die sie zwar beschränken, in gewisse Grenzen einschließen, aber nicht aufheben kann. Dadurch allein, sagte ich, werde das offenbar Heidnische und überhaupt das Räthselhafte so mancher mosaischer Institute und Gebräuche erklärbar, das man sich ja nicht zu verbergen suchen muß, das vielmehr anzuerkennen ist, um das Eigenthümliche dieser Verfassung und des strengen mosaischen Ceremonialgesetzes im Verhältniß zu der Freiheit zu verstehen, zu der die Menschheit durch Christus befreit worden. Es kann nicht die Absicht seyn, in eine Erklärung des mosaischen Cultus einzugehen. Dieß wäre eine Aufgabe, die uns für den Zweck der gegenwärtigen Vorlesungen zu weit führen würde, und der ich mich auch nicht gewachsen glaube. Es genügt für den gegenwärtigen Zweck, wenn einzelne dieser räthselhaften, dem israelitischen Volk auferlegten Gebräuche aus jenem Verhältniß —, daß nämlich die bloße Offenbarung (denn in Christo ist nicht mehr bloße Offenbarung, hier ist die Realität, die Wirklichkeit, die Sache selbst), daß, sage ich, die bloße Offenbarung den Grund des Heidnischen nicht schlechthin aufheben kann —, es ist genug, wenn der Zusammenhang einiger der unerklärlichsten jener Gebräuche mit diesem Verhältniß gezeigt wird.

Daß unter den religiösen Instituten des israelitischen Volks mehrere sich finden, die es geradezu mit den heidnischen Völkern gemein hatte, ist eine bekannte Sache. Ich will als ein solches nur die Beschnei-

dung nennen. Die Beschneidung kann zwar nicht als ein Institut erst der mosaischen Gesetzgebung angesehen werden. Denn bekanntlich erhielt schon Abraham den Befehl, sich und alle seine männlichen Nachkommen zu beschneiden. Aber Moses hat dieses Gebot bestätigt, und die an jedem männlichen Individuum acht Tage nach der Geburt vorzunehmende Beschneidung gehört zu den unerläßlichsten und verbindlichsten Vorschriften des mosaischen Gesetzes. Nun ist aber die Beschneidung ein gemeinschaftlicher Gebrauch vieler Völker, und zwar meist der in Bezug auf den mythologischen Proceß ältesten, der Arabier, der Phönikier, der Aegypter, zu denen Herodotos auch noch die Aethiopier nennt, und die Frage ist nur, ob die Beschneidung zu der Zeit, als sie dem Abraham befohlen wurde, ein schon von andern Völkern angenommener Gebrauch war, oder nicht. Aber schon indem Abraham die Beschneidung befohlen wird, wird diese Operation als etwas Bekanntes vorausgesetzt. Wie konnten ferner Jakobs Söhne sagen: es würde uns zur Schande gereichen, unsere Schwester einem Unbeschnittenen zu geben, wenn Abrahams Familie die einzige beschnittene in der Welt gewesen wäre? War also die Beschneidung schon vor Abrahams Zeit und unter heidnischen Völkern gebräuchlich, so hatte sie ihren Grund in dem Princip des Heidenthums, und das höhere Princip, das wir in Abraham wie in Moses annehmen, hat diese Forderung nur gutgeheißen, wie es andere Sollicitationen desselben Princips aufhob oder zurückwies. Aber worin ist nun der eigentliche erste Grund oder Anlaß zu diesem Gebrauch? Philo gibt an, die Beschneidung habe sich der Reinlichkeit wegen, als Schutz gegen eine gewisse Krankheit, und noch in einer anderen ebenfalls medicinischen Hinsicht empfohlen. Unter den Fragen, welche die K. Societät der Wissenschaften in Göttingen den auf Befehl des Königs von Dänemark nach dem Orient geschickten Reisenden mitgab, befand sich auch eine auf den medicinischen Nutzen der Beschneidung bezügliche. Der einzige von den Reisenden übrig gebliebene Niebuhr hat auf die Frage geantwortet, aber alles, was er von dem medicinischen Nutzen des Gebrauchs ausmitteln konnte, ist so unbedeutend und so auf partielle Fälle beschränkt, daß man eine so allgemeine und unter so vielen

Völkern verbreitete Sitte unmöglich bloß von solchen Rücksichten ableiten kann. Es ist also kein Zweifel, daß mit diesem Gebrauch auch unter den Heiden schon ursprünglich selbst eine religiöse Bedeutung verbunden war. Es fragt sich, welche. Der erste, der im Allgemeinen das Richtige gesehen ist der Engländer Spencer, dessen Buch de legibus Hebraeorum ritualibus billig jedem Theologie oder Religionsgeschichte gründlich Studirenden bekannt seyn sollte, über dessen Erklärungssystem des mosaischen Ritualgesetzes ich übrigens mich in der Folge näher aussprechen werde. Spencer meint, die Einsetzung der Beschneidung habe einen Bezug auf die Phallosgebräuche (die Phallagogien) der heidnischen Völker gehabt. So im Allgemeinen ist sein Gedanke gewiß richtig. Wenn er aber dann meint, die Beschneidung sey eingeführt worden, um durch die Verstümmelung dieses Theils Phallosprocessionen zu verhindern, so irrt er sich. Denn die Beschneidung ist viel älter als die Phallagogien. Von den Aegyptern bezeugt Herodotos, daß die Sitte der Beschneidung bei ihnen ἀπ᾽ ἀρχῆς, von den ältesten Zeiten sich herschreibt[1] In den früher[2] citirten Fragmenten des Sanchoniathon bei Eusebius wird die Beschneidung von Kronos hergeleitet; also sie schreibt sich aus der kronischen Zeit der Mythologie her. Dieß vorausgesetzt, ist das Wahrscheinlichste, zu sagen, sie beziehe sich auf die Entmannung des Uranos; denn es ist eine allgemeine Vorstellungsweise, die Entkräftung eines früher herrschenden Princips als Entmannung desselben vorzustellen. Mit jedem solchen Uebergang waren, wie wir ebenfalls früher gesehen, Erscheinungen eines fanatischen Orgiasmus verbunden, so daß z. B. Priester der Kybele in heiliger Wuth sich selbst entmannten; wie die verabscheuungswerthe Sitte des Orients, Knaben in großer Menge zu verschneiden und sie zum Dienst gewisser Gottheiten zu weihen, seine erste Veranlassung ebenfalls in dieser mythologischen Vorstellung hatte. Auf mildere und menschlichere Weise wäre nun die Entmannung, d. h. die Ueberwindung eines früheren und zwar des ältesten Princips durch die Beschneidung gefeiert worden. Denn daß mythologische Vorstel-

[1] Lib. II, c. 104.

[2] Philosophie der Mythologie, S. 312. D. H.

lungen und Verhältnisse, von denen das Bewußtseyn ergriffen war, in nachahmenden, mimischen Handlungen ausgedrückt wurden, worin die Symbolik vieler Gebräuche besteht, dieß habe ich in der Philosophie der Mythologie an einigen schlagenden Beispielen nachgewiesen. Diese Stellung — oder daß die Beschneidung die Beschränkung des wilden Princips ausdrückte, ist um so wahrscheinlicher, als im mosaischen Gesetzbuch selbst die Beschneidung gewissermaßen moralisch ausgelegt wird als Beschneidung des Herzens oder des Wilden, Ungezähmten, Halsstarrigen und Titanischen der Seele (Deut. 10, 16. 30, 6). Auch die Propheten sprechen in demselben Sinne davon, z. B. Jeremias 4, 4: Beschneidet euch dem Jehovah (dem wahren Gott) und thut weg die Vorhaut eures Herzens, auf daß nicht mein Grimm wie Feuer ausfahre und brenne, daß niemand löschen möge. Was hier der Zorn genannt wird, muß in der Offenbarung ebenso gut als im Heidenthum überwunden werden. Die Ueberwindung ist nur eine andere in jener als in diesem. — So viel von der Beschneidung.

Auffallend nach unsern Begriffen sind demnächst auch die Verbote gewisser Speisen und die Eintheilung der Thiere in reine und unreine, unter denen manche sind, von denen der Mensch nicht (wie man sonst denken könnte) durch einen natürlichen Abscheu abgehalten oder zurückgeschreckt wird. Eine Naturgeschichte, die sich nicht mit den bloßen Aeußerlichkeiten der Thiere abgäbe, sondern ihr verschiedenes Verhältniß zu dem Princip der Natur verstände, und die innern — gleichsam sittlichen — Zustände, welche durch die verschiedenen Thiere repräsentirt werden, begriffe, könnte hier allein vielleicht Aufschluß geben. Unter den Säugthieren ist aber von der ältesten Zeit keines mit einem allgemeineren Bann belegt als das Schwein. Nach Bochart ist es Gegenstand gleicher Abomination für Phönikier, Aethiopier, Inder, Aegypter. Daß dieser Abscheu jedenfalls ein uralter ist und aus dem Heidenthum in die mosaische Gesetzgebung aufgenommen, ist daraus zu schließen, daß das Schwein in Aegypten dem Dionysos geschlachtet wurde, sowie bei den Römern der Ceres oder andern geheimnißvollen, einem späteren Bewußtseyn angehörigen Gottheiten, z. B.

den Laren, wie jeder schon aus Horaz[1] weiß; die Priester der komanischen Göttin (sie entspricht, wie Sie wissen[2], dem Moment der Urania) durften kein Schweinefleisch essen, sogar in die ihnen geweihte Stadt durfte kein solches Thier kommen.

Gelegenheitlich dieser Erörterung will ich erwähnen, daß die Einrichtung der Stiftshütte, wie sie Moses beschreibt, auffallend mit ägyptischen Heiligthümern übereinstimmt, welche neuerlich genauer bekannt geworden sind. Wer nur die Abbildungen in der Description de l'Egypte aufschlägt, wird leicht die Gegenbilder mosaischer Vorschriften und Beschreibungen — der Teppiche, des Cherubs, des sogenannten Gnadenstuhls, des Tisches mit den Schaubroden — erkennen. Die Bundeslade erinnert an die heiligen Kisten, plenas sacra formidine cistas, wie ein Alter sie nennt, die unter den heidnischen Gebräuchen eine so große Rolle spielen und schon bei den Phönikiern wie bei Aegyptern und später bei Griechen gebräuchlich waren. Der Stoff ist auch hier mythologisch.

Von Opfern will ich vorerst nur einiger besonderen erwähnen, in denen ein heidnisches Element durchaus nicht zu verkennen ist. Ich rechne hierher unter andern das Opfer der röthlichen Kuh, durch welches alle diejenigen gereinigt werden sollten, die sich mit einem Todten verunreinigt hatten. Eine röthliche Kuh, die vollkommen, d. h. an der kein anderes Haar und die ohne Fehl sey, und auf die noch kein Joch gekommen, sollte zu diesem Opfer genommen werden. Die rothe Farbe ist die Farbe des Typhon, und ausdrücklich sagt Plutarch[3], sie nehmen zum Opfer für ihn die rothen Stiere (τῶν βοῶν τοὺς πυῤῥούς), und beobachten dabei eine solche Sorgfalt, daß, wenn auch nur ein weißes oder schwarzes Haar an dem Thier ist, es für unbrauchbar zum Opfer erachtet wird. Diese röthliche Kuh sollte nicht von dem ersten Priester (Aaron), sondern von dem nächsten nach ihm geschlachtet werden, und auch dieser sollte sie nicht selbst schlachten, sondern sie nur

[1] Satyr. II, 3, 164. 165.
[2] Philosophie der Mythologie, S. 251. D. H.
[3] de Isid. et Osir., c. 22.

vor seinen Augen schlachten lassen, nicht im Lager, sondern draußen im Feld, im Weiten. Die Kuh mußte mit Haut, Haaren und selbst Excrementen verbrannt werden. Die Asche der Kuh wurde alsdann aufbewahrt und zu einem Sprengwasser verwendet, mit welchem allein, wer einen Todten berührt hatte, gereinigt werden konnte. Uebrigens wurde der Priester, der sie schlachten ließ, und der sie verbrannt hatte, und selbst der die Asche gesammelt hatte (wozu übrigens ein reiner Mann genommen werden mußte), alle diese wurden selbst unrein, und mußten ihre Kleider waschen, ihren Leib im Wasser baden, und blieben unrein bis an den Abend (4 Mos. 19, 1 ff.).

Selbst solche offenbar superstitiöse Elemente in der religiösen Gesetzgebung Mosis beweisen nichts gegen die Göttlichkeit dieser Gesetzgebung, vielmehr, wenn sie von diesem realen Element gar nichts enthielte, so könnte sie selbst nicht eine im eigentlichen Sinn geoffenbarte seyn — dann gerade wäre sie eine bloß menschliche Erfindung.

Nicht weniger superstitiös erscheint eine andere Einrichtung (3 Mos., 16), daß nämlich am großen Versöhnungstag (= unserm 10. Sept.) zwei gleiche Ziegenböcke vor den Jehovah gestellt wurden vor die Thüre der Stiftshütte (= heiligem Zelt). Darauf wurde das Loos über beide geworfen, ein Loos galt dem Jehovah, das andere dem Asasel (ich werde mich über diesen Namen gleich erklären), d. h. das Loos entschied, welcher von den beiden Böcken dem Jehovah zum Brandopfer gebracht, welcher frei gelassen werden sollte. Der letzte wurde zuerst lebendig vor Jehovah gestellt, hierauf, nachdem Aaron seine beiden Hände auf sein Haupt gelegt und auf ihn alle Missethat der Kinder Israel bekannt und ihm aufs Haupt gelegt hatte, durch einen eignen Mann in die Wüste frei entsendet, damit also der Bock alle ihre Missethat in die Wildniß trage und auf immer in der Wüste bleibe. Seltsam genug erscheint dieser Dualismus, da offenbar auf der einen Seite der Jehovah steht, auf der andern der Asasel. Ich muß zwar bemerken, daß einige das Wort Asasel selbst durch Wüste erklären. Dieser Erklärung (gesetzt, sie ließe sich etwa durch Vergleichung mit dem Arabischen rechtfertigen) widerspricht indeß schon der offenbare

Gegensatz; der eine Bock soll gehören לַיהוָה (Laadonai, wie die Juden es aussprechen), der andere לַעֲזָאזֵל, dem Asasel; Jehovah ist eine Person, also scheint es, muß Asasel auch eine Person seyn. Unbegreiflich auch wäre, warum dieser sonst nirgends vorkommende Name der Wüste gerade hier gebraucht würde, da es der hebräischen Sprache an andern Wörtern dafür nicht fehlt und überdieß die unerträglichste Tautologie herauskäme, wenn gesagt wäre, der eine Bock soll in die Wüste (laasasel) nach der Wüste zu (hammidbara) entsendet werden. Asasel ist also ganz entschieden nomen personae. Steht aber dieß fest, so muß man zugeben, daß der Asasel eine dem Jehovah entgegenstehende Persönlichkeit — ich will zwar nicht mit Spencer sagen, der Teufel — aber doch ein *θεὸς ἀντίτεχνος*, ein Dämon ist, dessen Behausung die Wüste. Spencer erklärt das Wort durch fortem abeuntem, von עַז, der Starke, und dem Verbum אָזַל, das aber eigentlich so viel als schwinden, verschwinden, bedeutet, also wohl von einer früheren Macht oder Potenz gebraucht werden kann, die gegen eine spätere gleichsam geschwunden, in die Vergangenheit zurückgetreten ist; von einer dahingeschwundnen, dahinseyenden Macht wird das Wort ausdrücklich gebraucht (5 Mos. 32, 36; vgl. Hiob 14, 11). Jedenfalls sieht man hier deutlich die Spur eines ganz mythologischen Verhältnisses. Eine griechische Uebersetzung gibt das Wort durch *τὸν κεκρατημένον*, ganz so wie von Typhon gesagt wird: *ἐκρατήθη ὁ Τυφῶν*, Typhon wurde bewältigt [1]. Die Wüste ist für den späteren, zum bürgerlichen Leben übergegangenen Orientalen der Sitz aller Schrecken. Mit der Vorstellung des früheren Zustandes, wo alles Wüste war, verband sich der späteren Zeit unmittelbar die Idee des Bösen, darum wurde der Uebergang zu dem bürgerlichen Leben in dem bekannten griechischen Wort, das bei Eingehung der Ehen gebräuchlich war, als ein dem Bösen Entflohenseyn ausgedrückt: *Ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον*. Der Mensch ist an das gesellige Leben gewiesen, flieht er es und begibt sich in absolute Einsamkeit, so ist natürlich, daß gewisse Beziehungen, Rapports für ihn entstehen, die in Gesellschaft der

[1] Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 387. 437. D. H.

Menschen gleichsam zum Schweigen gebracht sind, sich nicht äußern können. Denn der Mensch hat Bezug zum Tiefsten wie zum Höchsten, aber der höhere Rapport hält die niederen in ihm gleichsam nieder. Die unglücklichen Personen, die früher des Umgangs mit dem Teufel und der Hexerei beschuldigt wurden, waren meist einsam, abgeschlossen lebende, einem contemplativen Zustand ergebene Personen. Alle diejenigen, die durch ihre Beschäftigung ihr Leben in Einöden und in der Einsamkeit zuzubringen genöthigt sind, z. B. Schäfer, die den ganzen Sommer hindurch ihre Heerden im Freien weiden, sind in Ländern, wo die Schafweide im Großen seit langer Zeit eingeführt ist, z. B. im Würtembergischen in den Augen des Volks mit einer Art von levis notae macula behaftet, das natürliche Volksgefühl hat eine Art von Apprehension vor ihnen, als ob sie, wie der gemeine Mann sich ausdrückt, m e h r könnten als andere Menschen. Daher sie an manchen Orten auch als Quacksalber arzneilichen Rath ertheilen. Plinius in seiner Naturgeschichte sagt von den Wüsten Afrikas: In Africae solitudinibus hominum species subinde fiunt, momentoque evanescunt. Dieß erinnert an den Waldmenschen des h. Antonius. Dorthin in einsame Oerter, als Behausung des Vergangenen, wohin die Macht und das Geräusch des gegenwärtigen Zustandes der Dinge noch nicht gedrungen, verwies auch der Grieche seinen Pan und die zu ihm gehörigen Wesen, die schwermüthigen Ueberbleibsel des früheren Princips. Dorthin setzte auch die Imagination der Israeliten die Schedim und Seirim, die offenbar eine Art von Pane, Satyrn oder überhaupt panischer Wesen sind, und deren Wohnung man sich in der Wüste dachte. Darum ward den Israeliten kein Opfer im Freien verstattet. Jedes Opfer mußte, auch in der Wüste, vor dem heiligen Zelt gebracht werden. Das Feld, das Weite, gehörte dem a l l g e m e i n e n, dem schrankenlosen Gott. Jehovah war n i c h t ein solcher allgemeiner, sondern der persönliche, eben darum auch faßliche und begreifliche Gott, nicht ein Namenloser, sondern der einen Namen hat, und der auch eben darum nicht im Freien oder Weiten, sondern schon in einem Haus, oder in der Wüste wenigstens in einem Z e l t sich verehren läßt (um seine Faßlichkeit anzudeuten).

Wer sein Opfer im Freien brachte, wurde nach einer ausdrücklichen Erklärung des mosaischen Gesetzes[1] angesehen, als ob er es den Schedim, jenen panischen Wesen, habe bringen wollen. Der Bock, auf den das Loos für den Asasel fiel, wurde übrigens, wie gesagt, frei und lebendig entlassen, um die Sünde des Volks in das Land der Vergessenheit, in die Wüste zu tragen. Was man übrigens unter dem Asasel sich denken mag, er ist eben dadurch, daß man ihm die Wüste zur Wohnung gab, als ein Wesen der Vergangenheit bezeichnet, wie ja eben dieß auch sein Name andeutet. Hieße es bloß, der Bock sey in die Wüste gesendet worden, so könnte man es als eine bloße einfache Hinwegnahme der Sünde denken. Da er aber zugleich dem Asasel gesendet und freigelassen wurde, so muß man wohl in diesem Gebrauch den Rest einer älteren Superstition vermuthen, wie denn auch der Name Asasel nicht erklärt, sondern als ein dem Volk bekannter vorausgesetzt wird. Es ist für das israelitische Bewußtseyn ein Wesen der Vergangenheit, darum aber doch nicht nichts; wie der Typhon in Aegypten, dem auch die Wüste gehörte, als der überwundene gedacht und doch auch noch durch einzelne Opfer geehrt wurde, seine wenn schon kleine und eingeschränkte Tempel hatte. Die Ansicht der Offenbarung von den andern oder nicht wahren Göttern ist nicht ganz die unserer neuern Erklärer. Die Offenbarung erkennt die Realität des Heidenthums ganz entschieden an, wie ich noch bestimmter zeigen werde, wenn ich auf die christliche Ansicht der Mythologie zu sprechen komme.

Auch bei der Reinigung von dem Aussatz wurde etwas Aehnliches beobachtet. Es wurden zwei Vögel genommen, der eine wurde geschlachtet, der andere in das Blut des geschlachteten getaucht, und dann ins freie Feld entlassen (3 Mos. 14). Alten Naturgottheiten, Wesen jener immer noch mit Sehnsucht betrachteten Vorzeit, wo es kein bürgerliches Gesetz gab und allen alles gemein war, solchen Gottheiten waren im Alterthum an verschiednen Orten freigelassene Heerden, frei weidende Thiere geweiht. Plutarch (im Leben des Lucullus K. 24) erzählt, daß jenseits des Euphrats der persischen Artemis heilige Stiere frei und ohne Hirten geweidet

[1] Levit. 17, 7.

haben, gezeichnet mit einer Fackel, dem Zeichen der Göttin. Bekannt sind die sieben Heerden heiliger Stiere, die nach der Odyssee[1] dem Helios (dem Sonnengott) in Sicilien weideten und von den Gefährten des Odysseus geschlachtet wurden. Sueton im Leben Cäsars (81) erzählt, Julius Cäsar habe bei dem verhängnißvollen Uebergang über den Rubicon eine Heerde Rosse geweiht (consecrasse) und sie frei schweifend ohne Hirten entlassen. Wem, welchem Gott diese Rosse geweiht worden, und was diese Entlassung bedeutet, bemerkt der Schriftsteller nicht. Galt sie dem Namenlosen, Allwaltenden, an dessen dunkle Macht bei großen und gefahrvollen Unternehmungen der Mensch am meisten erinnert wird? War dieses Freilassen vom Menschen gezähmter Thiere ein Gebrauch, durch den nach Einsetzung des bürgerlichen, von Gesetzen umschränkten Lebens der Gott des freien Naturlebens versöhnt werden sollte — der Gott, der das Wild hat frei gehen lassen, wie es im Buch Hiob heißt? Ich weiß es nicht. Merkwürdig aber wäre, wenn Julius Cäsar mit jener Freilassung eine königliche, bei Inauguration von Königen gebräuchliche Sitte hätte beobachten wollen. Wenigstens darf man einer ähnlichen bis in unsere Zeit hinein vorgekommenen Sitte der Art gewiß ein hohes Alterthum beilegen. Bei der Krönung der Könige von Frankreich war es gebräuchlich, in der Kathedrale von Rheims eine Anzahl von Vögeln die in Käfigen mitgebracht waren, in dem Augenblick, wo die Krone dem König aufs Haupt gesetzt wurde, frei fliegen zu lassen, etwa als Erinnerung an das freie Naturleben, oder um den heutzutage verlorenen Begriff auszudrücken, daß der wahre König innerhalb der nothwendigen Schranken der bürgerlichen Gesellschaft alles Gebundene löse, das alle befreiende Princip sey.

Durch keine Religion des Alterthums war irgend ein Volk einer so unerträglichen, auf alle seine Handlungen, auf sein ganzes Thun und Lassen sich erstreckenden Knechtschaft unterworfen, als das israelitische, daß man kaum glauben kann, es sey immer und zu jeder Zeit alles beobachtet worden, was dieses religiöse Gesetz vorschrieb. Dieses offenbar Superstitiöse, zugleich schlechterdings Irrationelle und Gottes unwürdig

[1] XII, 127 ff. und 340 ff.

Scheinende so mancher aufs strengste gebotenen Gebräuche des israelitischen Cultus hat von jeher Anstoß erregt. Bis jetzt gibt es zwei Erklärungssysteme. Das erste ist das Spencersche. Spencer nimmt an, in manchen mosaischen Gebräuchen habe sich Gott zu der Denkweise der Israeliten herabgelassen, ja er habe einen oder den andern heidnischen Ritus ihnen gleichsam nachgesehen und verstattet und nur mit der wahren Religion in Verbindung zu bringen gesucht — ad Israelitarum modulum se attemperasse et nonnullos ritus indulsisse. Das andere Erklärungssystem ist das weit allgemeiner angenommene der sogenannten typischen Theologie, nach welcher die zahlreichen, vom mosaischen Gesetz vorgeschriebenen Handlungen, vorzüglich aber die Opfer, typi, d. h. Vorbilder seyn sollten, die ihre Wahrheit nicht in sich selbst, sondern nur in dem hatten, was durch sie vorgebildet wurde, in Christo, und zumal in dem großen Opfer des neuen Testamentes.

Was Spencers System betrifft, so kann es in der Art, wie er es vorträgt, freilich nicht vertheidigt werden. Er sieht im Heidenthum selbst keine Nothwendigkeit. Natürlich also, daß er in dem heidnischen Grund des Mosaismus auch keine Nothwendigkeit sehen kann, wie dieß unsere Ansicht ist. Von der andern Seite war es eine Beschränktheit, wenn man dieses System, welches wenigstens das Heidnische in manchen Ceremonien und Vorschriften erkannte, darum verurtheilte, weil es die typische Bedeutung ausschließe. So mußte man freilich urtheilen, weil man gewöhnt war, das Heidenthum außer aller Beziehung auf das Christenthum zu denken. Aber das Christenthum war nicht weniger die Zukunft des Heidenthums als des Judenthums, und nicht dieses allein ist vorbildlich; auch das Heidenthum enthielt Vorbilder des Verhältnisses, das in seiner Wahrheit erst durch Christus erschienen ist. Ja das eigentlich Typische des Mosaismus ist eben das Heidnische in ihm. Man vergißt ganz, daß jede Offenbarung schon einen ursprünglichen, substantiellen Inhalt des Bewußtseyns voraussetzen muß, den sie selbst nicht aufheben darf, weil sie nur an ihm und in ihm das Bewußtseyn des Wahren hervorbringen kann. Dieß ist, wie gesagt, die nothwendige Schranke aller Offenbarung, die nicht fällt, ohne

daß sie selbst aufgehoben wird, wie sie denn in Christo aufgehoben worden.

Vergleicht man den Inhalt des mosaischen Gesetzes mit dem Inhalt der Geschichte des jüdischen Volks, so wird man geneigt, jenes für das bloße Ideal einer religiösen Verfassung zu halten, wie es in der Wirklichkeit nie existirt hat. Dem Gesetz nach, in der Theorie, Monotheisten, sind die Kinder Israel in der Praxis fast ohne Unterbrechung Polytheisten. Die Substanz ihres Bewußtseyns ist durchaus Heidenthum, die wahre Religion nur das Accidentelle, d. h. aber eben das Geoffenbarte ihres Bewußtseyns. Auch haben sie so ziemlich alle Stufen des Polytheismus durchlaufen. Von der melaecheth haschamaim, der Himmelskönigin, mit der aller wirklicher Polytheismus anfing — von Baal und Astharoth bis zu den Greueln der Phönikier und der kananitischen Völkerschaften, sogar bis zum zweiten Wendepunkt der Mythologie, der Kybele (auch diese ist noch nachweislich unter dem Namen Miplezeth[1], der offenbar ein weiblicher ist) fehlt keine der mythologischen Stufen. Der Hang zur Abgötterei, wie man gewöhnlich sich ausdrückt, wodurch aber der Schein entsteht, als wäre der Monotheismus das Ursprüngliche gewesen, der Polytheismus das Zufällige und Secundäre, während es sich eigentlich umgekehrt verhält (der Polytheismus ist das zu Grunde Liegende, Ursprüngliche, der Monotheismus das Secundäre, im Gegensatz mit jenem Aufgestellte), aber dieser sogenannte Hang ist keineswegs bloß in dem roheren Theil des Volks, es sind die Gebildeten, die Könige, die vorausgehen, unter diesen selbst der, dessen Regierung für das goldne Zeitalter der hebräischen Literatur und Kunst gilt, dessen Weisheit noch jetzt sprichwörtlich im ganzen Orient ist. Wenn der Polytheismus nicht wirklich etwas scheinbar Gebildeteres, Entwickelteres war als die Einfalt der alten Religion, wie war es möglich, daß ein König von Salomos Weisheit sich bethören ließ? Das ganze Volk hat es, wie aus mehreren Stellen zu schließen, als Entbehrung empfunden, daß es nicht wie die andern Völker thun, d. h. die neuen Götter, wie sie genannt werden, die Götter einer späteren entwickelteren

[1] 2 Chron. 15, 16; vergl. 1 Kön. 15, 13.

Zeit anbeten durfte. Von der eigentlichen Abgötterei muß jedoch ein anderer Fehler unterschieden werden, daß zwar Jehovah, aber unter einem Bildniß, verehrt wurde. Dieß ist die Sünde Jerobeams, der nach der Theilung des Reichs aus politischen Gründen, um die Israeliten vom Besuch der hohen Feste in Jerusalem abzuhalten, in Bethel und Dan zwei güldene Kälber aufstellen ließ, in denen übrigens doch der wahre Gott verehrt werden sollte. Hier ist ja nun die heidnische Grundlage offenbar, die schon in der Wüste einmal sich geltend gemacht hatte und von Aegypten her mitgebracht war. Dieser Bilderdienst wird zwar eine Sünde genannt, aber von der eigentlichen Abgötterei doch unterschieden [1]. Der Hang zur Abgötterei, wie man sich ausdrückt, ist unter den Juden auf einmal verschwunden, wie sie aus dem babylonischen Exil zurückkommen. Man erklärt dieß gewöhnlich daraus, daß die Juden (bekanntlich waren es nur die zwei Stämme Juda und Benjamin, die überhaupt aus dem Exil zurückkehrten; wohin die nach Assyrien geführten Stämme gekommen und sich verloren, ist bis jetzt nicht ausgemacht), daß die Juden während des Exils mit den Persern in Berührung gekommen seyen, unter denen eine geistigere Religion, eine Art von Monotheismus geherrscht habe. Aber das Merkwürdige dieser Erscheinung ist, daß jene Anwandlungen, jene Hinneigung zum Polytheismus unter dem jüdischen Volk eben um die Zeit verschwinden, in welcher der mythologische Proceß in der Menschheit überhaupt sein Ziel erreicht hat. Dieß Zusammentreffen ist ein Beweis, daß der Polytheismus nichts Zufälliges, daß er eine Art von allgemeiner Krankheit und wie eine Seuche war, die ihren bestimmten Verlauf hatte, und von der nicht bloß ein einzelnes Volk oder einzelne Völker, sondern das ganze Menschengeschlecht ergriffen war, der auch das auserwählte Volk sich nicht entziehen konnte, bis der Proceß an der übrigen Menschheit seine Kraft verlor.

[1] Vergl. 1 Kön. 16, 31., wo es von Ahab heißt, er sey von der Sünde Jerobeams sogar zum Baaldienst (dem wirklichen Götzendienst) fortgegangen. Von Joram, Ahabs Sohn, wird gesagt, er habe wenigstens die Bildsäule Baals wieder hinweggeschafft (2 Kön. 3, 2).

Aus allem dem erhellt also, daß es, um das dem Heidnischen Analoge in den mosaischen Gesetzen und Einrichtungen zu erklären, keiner Herablassung, Condescendenz Gottes bedarf, wie sie Spencer annimmt. Vielmehr ist das mosaische Gesetz selbst der größte Beweis für die Realität des Heidenthums. Der Mosaismus ist gleich unbegreiflich, wenn man nicht die Realität des Heidenthums, und wenn man nicht auf der andern Seite die wirkliche Offenbarung in ihm erkennt. Die Offenbarung konnte die einmal objektiv gesetzte Spannung (die Spannung, aus welcher der mythologische Proceß hervorging) nicht unmittelbar aufheben; das Bedürfniß, die erzürnte Gottheit durch Opfer zu versöhnen, dieses Bedürfniß ist nicht durch die Offenbarung erregt. Die Anordnungen Mosis setzen weder die Opfer überhaupt noch selbst die einzelnen Opfer ein, sondern geben nur direktive Vorschriften für dieselben. In den spätern Büchern, in den Propheten, aus welchen schon die Potenz der Zukunft, der Geist, spricht (das mosaische Gesetz entspricht der dionysischen Periode — das Prophetenthum geht über das Gesetz hinaus, es verhält sich zum Gesetz, wie die Mysterien zur Mythologie; so wenig man sich vorstellen durfte, die hellenische Religion würdig und ganz umfaßt zu haben, wenn man die Mysterien nicht in Betracht gezogen hätte, so wenig ist auch die alttestamentliche Religionsverfassung ohne ihre andere nothwendig ergänzende und erst völlig erklärende Seite, das Prophetenthum, zu verstehen, ein Institut, das sich zwar vorübergehend und partiell, nämlich immer in gewissen Momenten, auch bei anderen Religionen findet, aber so bleibend, so wesentlich, so unzertrennlich mit keiner verknüpft ist, wie mit der mosaischen) — also in den Propheten weist der Jehovah selbst die Opfer als von ihm gewollte von sich ab: „Was soll mir die Menge eurer Opfer, ich bin satt der Brandopfer von Widdern und des Fettes von Lämmern, und habe kein Gefallen am Blute der Farren, der Lämmer und Böcke — ich bin derselben überdrüssig, ich bin müde, es zu leiden" (Jesaias 1, 11. 14). Weit entfernt, das Typische des mosaischen Gesetzes zu leugnen, möchte ich es vielmehr im Heidenthum selbst schon anerkannt sehen, um so mehr erkenne ich es im Alten Testament. Aber das Typische ist nicht

absichtlich hineingelegt, was zum Theil zu den kleinlichsten Deutungen geführt hat. In jeder Bewegung, die ein bestimmtes Ziel hat, wirkt dieses Ziel schon selbst als causa finalis mit. Von Anfang der Bewegung ist das seyn Sollende mitgesetzt, und das seyn Sollende ist auch schon ein Seyn. Das Ziel der ganzen Natur ist das Menschliche, insofern wirkt das Menschliche schon in der Natur (als causa finalis); daher finden sich in der Natur Präformationen menschlicher, sittlicher Verhältnisse, z. B. in der gesellschaftlichen Verfassung der Bienen, die man mit Recht einen Staat genannt hat. So zielen wirklich alle Opfer nur auf jenes letzte große Opfer, das Heidenthum und Judenthum zugleich aufheben sollte. Das Blut der Rinder und Böcke, heißt es (Hebr. 9, 13. 14.), und die Asche der verbrannten Kuh brachte nur äußerliche Reinigung hervor. Das Blut Christi, der in Kraft des heiligen Geistes (der ihm folgenden dritten Person) sich selbst, ein unbeflecktes Opfer, Gott darbrachte, befreit das Innere, das Gewissen selbst von der Nothwendigkeit todter Werke, und setzt es in den Stand dem lebendigen Gott zu dienen. Weil diese Opfer den eigentlichen Grund des Unfriedens mit Gott nicht aufheben konnten, und daher beständig wiederholt werden mußten, so waren sie eben darum nur Schatten, aber doch Schatten der künftigen großen und absoluten Versöhnung, unmittelbare Vorbilder im Alten Testamente, bloß mittelbare freilich im Heidenthum. Aber obwohl bloß Schatten und Vorbilder des Zukünftigen, hatten die Opfer des Alten Testaments darum doch, oder sie hatten vielmehr eben deßwegen für ihre Zeit reelle Bedeutung; diese konnte man in neuerer Zeit nicht mehr begreifen, überlegte aber nicht, daß wenn jene Opfer keine reelle Bedeutung hatten, dann nothwendig auch das, wovon sie Vorbilder, seine reelle Bedeutung verlor, wie dieß bald genug geschah, indem zuletzt auch die Idee der Versöhnung überhaupt, also auch der Versöhnung durch Christus als bloß heidnisch erklärt wurde, womit man eben die Idee des schlechterdings nicht Reellen, nicht Objektiven verband [1].

[1] Einer meiner HH. Zuhörer hat mir schriftlich die früher schon gemachten Aeußerungen (im Judenthum sey das Verhältniß zu Gott ein bloß äußerliches,

Der Apostel Paulus läßt dem Mosaismus nicht mehr Realität, als er auch dem Heidenthum zuschreibt. So heißt es im Galaterbrief (4, 1 ff.): Solange der Erbe unmündig ist, ist er unter Vormündern und Pflegern bis auf die vom Vater vorbestimmte Zeit. Also auch wir, da wir unmündig waren, waren wir unter die kosmischen Elemente (die bloß kosmischen Potenzen — *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*) gefangen. Da aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, der vom Weibe geboren

nicht ein innerliches, freies und kindliches, es liege der äußeren Versöhnung mit Gott immer noch der Unfriede zu Grunde) als im Widerspruch mit dem A. T. stehend bezeichnet. Was nun jene Behauptungen betrifft, 1) die von dem bloß äußeren, knechtischen Verhältniß, so kann der Hr. Verf. wohl nicht verlangen, daß ich von meinem Standpunkt hierüber anders denke als der Apostel Paulus, der wohl eine tiefere Einsicht in das Judenthum hatte als er und als ich, und der von dem knechtischen Geist desselben spricht, z. B. wenn er (Röm. 8, 15) sagt: Ihr habt nicht einen knechtischen Geist empfangen, daß ihr euch abermal fürchten müßtet, sondern einen kindlichen Geist; der die Galater (5, 1) ermahnt: So bestehet nun in der Freiheit, wozu euch Christus befreit hat, laßt euch nicht wieder in das knechtische Joch fangen — was er unter dem knechtischen Joch versteht, sieht man aus dem gleich Folgenden, wo er fortfährt: Ich, Paulus, sage euch, wo ihr euch beschneiden lasset, so ist euch Christus kein nütz, denn wer sich beschneiden läßt, ist schuldig das ganze Gesetz zu thun. Jenes knechtische Joch ist also nichts anderes als das Ganze des mosaischen Gesetzes. — Daß 2) die Versöhnung im A. T. nur eine solche war, welche die innere Entzweiung, den Unfrieden mit Gott im Innern nicht aufhob, ist ebenso Lehre der Apostel, und erhellt eben daraus, daß die Opfer immer wiederholt werden mußten. Der ganze Hebräerbrief, der einen des Gesetzes tiefkundigen Verfasser anzeigt, ist in diesem Sinne geschrieben. Dagegen gebe ich meinem Herrn Zuhörer allerdings zu, daß Stellen im A. T. genug vorkommen, welche Liebe zu Gott, freiwilligen Gehorsam fordern. Einzelne Strahlen der höheren Versöhnung brechen allerdings durch, vorzüglich in den Propheten oder den prophetischen Stellen. Dieß erklärt sich eben aus dem Gegensatz, den wir selbst in der alttestamentlichen Verfassung nachgewiesen haben, aus dem Gegensatze zwischen dem, was in ihr unabhängig von der Offenbarung, als deren Voraussetzung, und was eigentliche Offenbarung ist. Das Letzte ist als durchbrechend vorzugsweise in den Propheten, im Gesetz nur verhüllt. Das Prophetenthum an sich schon war eigentlich die dem Gesetz entgegengesetzte Potenz — gleichsam das Dionysische im Alten Testament. Indem der Jude seine durch das Gesetz vorgeschriebenen Opfer brachte, folgte er eigentlich derselben Nothwendigkeit, demselben Impuls, dem auch die Heiden bei ihren Opfern folgten; alles, wodurch sich jene von diesen unterschieden, war das Prophetische in ihnen, war die Zukunft, die sie andeuteten.

und selbst dem Gesetz unterthan gemacht wurde, daß er uns, die unter dem Gesetz waren, loskaufe und uns das kindliche Verhältniß wiedergebe. Paulus spricht hier ohne Unterscheidung von Heiden und Juden (wir und uns, die Galater waren früher Heiden). Zu der Zeit, sagt er, da ihr Gott nicht erkanntet, dientet ihr denen, die nicht von Natur Götter sind; nun ihr Gott erkennet, wendet ihr euch wieder zu den schwachen und dürftigen Elementen (ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα). Diese schwachen und dürftigen Elemente waren aber jüdische.

Es wäre hier wohl der Ort, die Frage aufzuwerfen, wie unter allen andern Völkern gerade das Volk Israel zum Träger göttlicher Offenbarungen auserwählt worden. Geschichtlich schrieb sich dieß allerdings von den persönlichen Vorzügen ihres Stammvaters und den schon dem Abraham geschehenen Verheißungen her. Aber absolut betrachtet, kann man keinen andern Grund der Erwählung Israels finden als den, daß das israelitische Volk nach dem Maßstab der andern Völker gerade am wenigsten bestimmt war eine eigne Geschichte zu haben, am wenigsten erfüllt von jenem Weltgeist, der die andern Nationen zur Stiftung der großen Monarchien hinriß, das, unfähig sich einen großen, immer dauernden Namen in der Weltgeschichte zu erwerben, eben aus diesem Grunde mehr sich eignete, der Träger der göttlichen Geschichte (im Gegensatz der Weltgeschichte) zu seyn; denn so schlaff und weich zeigte sich dieses Volk, daß es trotz der ausdrücklichen göttlichen Befehle nicht einmal das ihm bestimmte Land völlig eroberte, und so in Berührung mit den abgöttischen Völkern blieb, anstatt, wie ihm befohlen war, einsam zu wohnen, wie sein Gott einsam war; gleichwie auch dieß merkwürdig ist, daß dieses Volk den Verführungen der andern abgöttischen Völker fast beständig unterlag, während sich kaum eine Spur nachweisen läßt, daß es durch seine Verfassung und seinen Gottesdienst irgend eine religiöse oder moralische Wirkung auf die andern Völker ausgeübt hat. Von der andern Seite, wenn dieses Volk das begünstigte scheinen konnte, hat es diesen frühern Vorzug in der Folge theuer bezahlt. Das Judenthum war eigentlich nie etwas Positives, es kann nur entweder als gehemmtes Heidenthum, oder als potentielles, noch verborgenes Christen-

thum bestimmt werden, und gerade diese Mitte ward ihm verderblich. In den Juden war das Kosmische, das Natürliche, das sie mit den andern Völkern gemein hatten, zur Hülle des Zukünftigen, Uebernatürlichen geworden, aber eben dadurch war es auch selbst geheiligt. Um so schwerer war ihnen, sich von ihrem rituellen Gesetz und diesem doch eigentlich bloß kosmischen Element loszumachen. Eben das ins Christenthum aufgenommene Heidnische — der menschliche Sohn Gottes — machte ihnen das Christenthum schwer, den Heiden war der Zugang leichter gemacht. Mit Wehmuth sagt der Apostel im Brief an die Römer (Kap. 9): Ich rede die Wahrheit in Christo, daß ich großes Leid und Schmerzen ohne Unterlaß empfinde in meinem Herzen, daß ich wünsche, selbst verbannt, selbst Anathema zu seyn für meine Brüder, meine Verwandte nach dem Fleisch, deren die Kindschaft war und die Herrlichkeit und der Bund, das Gesetz, die Gottesdienste und die Verheißungen, welcher auch sind die Väter, von denen Christus herkommt. Mit gleicher Wehmuth sagt er in demselben Brief: Blindheit ist einem Theil von Israel widerfahren, so lange, bis die Fülle der Heiden eingegangen ist; wo also deutlich gesagt ist, daß eher die Gesammtheit der Heiden den Zugang zu dem Christenthum finde, als Israel es erkennen werde. Und an einer andern Stelle: Bis auf den heutigen Tag, wenn Moses gelesen wird, hängt die Decke vor ihren Herzen und bleibet unaufgedeckt auf dem A. T., wenn sie es lesen. Allerdings war Christus in gewissem Sinn mehr für die Heiden, als für die Juden[1]. Dieß

[1] Da durch das Christenthum eigentlich die Heiden herbeigebracht wurden, so war das Christenthum gewissermaßen eine Einführung des Heidenthums (der Potenz des Heidenthums) in den Mosaismus. — Christus ist aus dem Judenthum für sich nicht zu begreifen. Jenes gibt die Materie seiner Existenz, aber Er selbst ist eigentlich die dem Judenthum fremde Potenz des Heidenthums. Darum mußten die Juden seine Materie zerstören (tödten), und aus der zerstörten erst erhob sich die Potenz des Heidenthums frei, wie er erst am Ende sagt: *πάντα τὰ ἔθνη*. Das Gleiche drückt sich beim Nachtmahl aus und in dem Wort vom Korn, das in die Erde fallen muß, damit es viele Früchte bringe, Joh. 12, 24., vergl. V. 32; besonders gehört hieher auch V. 35: *ἔτι μικρὸν χρόνον τὸ φῶς ἐν ὑμῖν ἐστιν.* Joh. 7, 35 deutet vielleicht auf ein Bewußtseyn der Juden, daß er ihnen nicht angehöre. (Vergl. unten, S. 189.)

empfanden also die Juden. Die Wirkung Christi auf die Heiden, die auf diese Art Theil bekamen an der Offenbarung und den Verheißungen, erregte ihren Neid. Sie sahen Christum bloß an als für die Heiden gesendet, nicht, wie in spätern Zeiten, als Betrüger, sondern eher vielleicht als eine Emanation vom Princip des Heidenthums, und das Christenthum selbst nur als eine Modification des Heidenthums[1]. Indem sie den Uebergang zum Christenthum versahen und versäumten, schlossen sie sich von dem großen Gang der Geschichte aus. Sie mußten aufhören ein Volk zu seyn, unter die andern Völker zerstreut und zerstiebt werden. Sie waren nur etwas als die Träger der Zukunft. Sowie der Zweck erreicht, wird das Mittel ein zweckloses. Wie die Hülse vom Winde verweht wird, wenn das lebendige Korn, das sie in sich trägt, heraus ist, so wurde das jüdische Volk auseinander geweht, und hat seitdem keine eigne, selbständige Geschichte mehr; es ist im eigentlichen Sinn ausgeschlossen von der Geschichte.

Es wäre gewiß ein sehr verkehrter Weg, die Israeliten von der väterlichen Religion abzuziehen, um ihnen dafür eine sogenannte allgemeine, das heißt eine absolut ungeschichtliche und bloß theistische Religion zu geben. Solange sie an ihrer väterlichen Religion halten, haben sie noch immer einen Zusammenhang mit der wahren Geschichte, dem wahren, göttlich gewollten Proceß, der zugleich das wahre Leben ist, und dem sich niemand ungestraft entziehen kann. Völlig abgebrochen und abgerissen von diesem Zusammenhang würden sie nie wieder einen Anknüpfungspunkt finden, und wären nur auf andere und schlimmere Weise, was sie jetzt sind, nämlich wie so viele in unserer Zeit, die ebenfalls allen Zusammenhang mit der Geschichte verloren haben, und die, wie sie, wie die Juden, extorres und exsules sind, Heimathlose und Verbannte, die nirgends Ruhe finden. Eine allgemeine Bekehrung der Juden zum bloßen Theismus oder der reinen soge-

[1] „Mögt ihr aus den Heiden Gekommene ihn anbeten, sagt der Jude Tryphon, wir aber, Verehrer des Gottes, der diesen (Christus) selbst gemacht hat, brauchen weder ihn zu bekennen, noch ihn anzubeten". Neander, Kirchengeschichte, erste Abth. ersten Bands, S. 380.

nannten Vernunftreligion ist auch schwerlich zu erwarten. Sie sind auch jetzt — nur in anderm Sinn — das vorbehaltene Volk, vorbehalten dem Reich Gottes, in das sie am spätesten einzugehen bestimmt sind, damit auch hier jene erhabene göttliche Ironie sich behaupte, und die die Ersten waren, die Letzten seyen. Aber so gewiß die Verheißungen nicht trügen können, die ihnen auf eine ferne Zukunft gegeben sind, so gewiß wird der Tag kommen, wo sie wieder an- und in jene göttliche Oekonomie aufgenommen werden, von der sie jetzt ausgeschlossen und wie vergessen sind. Wann dieser Tag komme, dieß gehört, wie die letzten Entwicklungen des Christenthums selbst, zu den wirklichen Geheimnissen. Inzwischen ist es der bessern Einsichten würdig, ihnen die nothwendigen Rechte nicht länger vorzuenthalten. Uebrigens bleibt auch dem menschlichst Gesinnten für diese Nation zuletzt nur der Wunsch, mit dem der sonst nicht lobenswerthe Papst Johann XXIII., als er in die Stadt Kostnitz zum Concil einritt, die Anrede der ihm entgegenkommenden und ihr Gesetzbuch entgegentragenden Juden erwiederte: Auferat Deus omnipotens velamen ab oculis vestris.

Dreißigste Vorlesung.

Bis jetzt also war von der Präexistenz der Persönlichkeit die Rede, die in Christo erscheinen sollte; jetzt sind wir bis auf den Zeitpunkt der wirklichen Erscheinung dieser Persönlichkeit gekommen. Dieser Zeitpunkt war ein voraus bestimmter („als die Zeit erfüllt war"). Erst mußte alles geschehen seyn, was bloß äußerlich geschehen konnte. Das entgegengesetzte Princip bloß äußerlich zu überwinden, dazu bedurfte es keiner Kraft und also auch keiner Erscheinung aus der Höhe. Das konnte auch durch den bloß natürlichen Proceß geschehen; dieser bloß äußere, exoterische Proceß, der die Ursache der mythologischen Vorstellungen und des Heidenthums selbst ist, mußte zu Ende seyn. Das erklärte Ende desselben (ich sage, das erklärte, nicht das bloße Ende überhaupt, sondern das erklärte, auch äußerlich offenbare) war mit dem Römerthum erreicht. Die vollkommene Indifferenz gegen diesen Proceß stellt das spätere römische Bewußtseyn dar, das selbst keinen Moment des Processes mehr repräsentirte, in dem aber alle früheren zusammenflossen, und das die Unmöglichkeit weiter fortzuschreiten eben dadurch zeigte, daß es, wie alles, das nicht mehr fortschreitet, in die Vergangenheit zurückgriff, selbst die altorientalischen Religionen wieder erweckte, mit deren Superstitionen schon zur Zeit der ersten Cäsaren ganz Rom erfüllt war. Ein allgemeines Gefühl war über die damalige Welt verbreitet, daß etwas völlig Neues und Unerwartetes kommen müsse, etwas das niemand ahnden könne. Die ganze Welt und selbst die Macht der

früheren Religionen war gleich verstummt vor der äußeren, politischen Uebermacht der Römer. Die Welt war still und harrte der Dinge, die da kommen sollten. Das Christenthum war unmerklich im Schoß der römischen Gewalten selbst entstanden, und hatte in der ersten Zeit noch nichts an dem äußern Zustand der Dinge verändert. Der Unterschied zwischen den wichtigsten Völkern der Erde nicht nur, sondern auch der Unterschied zwischen Juden und Heiden war durch das römische Weltreich schon äußerlich aufgehoben, ehe er innerlich aufgehoben werden sollte. Dieses äußere Weltreich war gleichsam der Boden, in den der Same des göttlichen Reiches gesäet werden sollte. Zugleich mußte also auch der jüdische Particularismus unter dem römischen Joch seiner Exspiration nahe gebracht seyn. Dieß erst war die vorgesehene Zeit. Als nun diese Zeit erfüllt war, da, wie der Apostel in der früher angeführten Stelle sagt, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einem Weibe und selbst unter das Gesetz (das äußere Gesetz) gethan. Hiemit sind wir also in unserer Entwicklung bis auf den Moment des Offenbarwerdens Christi, und demnach zunächst auf den Moment seiner Menschwerdung geführt. Wir sind damit bei dem eigentlich wichtigsten und wesentlichsten Moment dieser ganzen Entwicklung angekommen, daher es wohl ganz in der Ordnung seyn wird, unserer Untersuchung einige allgemeine Bemerkungen vorausgehen zu lassen.

Die nächste ist wohl die, daß die Menschwerdung des Sohnes Gottes allgemein als ein mysterium imperscrutabile, als ein schlechthin unerforschliches Geheimniß angesehen wird, das man eben darum auch nicht zu ergründen suchen solle, oder über das einen wissenschaftlichen Aufschluß zu suchen, schon an sich Vermessenheit sey. Bedenken wir indeß, daß so manches andere, das vermöge einer nicht weniger allgemeinen und alten Tradition für nicht minder verschlossen und unzugänglich gehalten wurde, uns seitdem dennoch zugänglich und verständlich geworden, daß was sonst von Menschen gesagt wird: non omnia possumus omnes, auch von Zeiten gilt, daß alles von den ersten Principien abhängt, und es, wenn diesen eine Erweiterung widerfahren, am Ende nicht zu verwundern ist, wenn auch in entfernteren Dingen manches,

das zuvor unbegreiflich schien, begreiflich wird, — bedenken wir dieß, so werden wir uns auch im gegenwärtigen Fall durch die allgemeine Versicherung von Unerforschlichkeit nicht ohne weiteres zurückschrecken lassen.

Zur näheren Verständigung will ich übrigens noch eine allgemeine Bemerkung vorausschicken.

Man hat von jeher in Bezug auf die sogenannten Geheimnisse der Religion theils Fragen, die man nicht zu beantworten wußte, damit zurückgewiesen, theils die Klagen über die absolute Unbegreiflichkeit dieser Geheimnisse damit zu beschwichtigen gesucht, daß es auch in der Natur, die uns doch vor Augen liege, so manche für uns undurchdringliche Geheimnisse gebe, daß wir uns z. B. schlechterdings bescheiden müssen, das Fortpflanzungsvermögen organischer Wesen zu erklären. Bei dieser sehr gewöhnlich und auch jetzt noch oft gebrauchten Instanz ist aber übersehen worden, daß hier ganz Disparates verglichen wird. Es könnte sehr wohl seyn, daß in der Natur ein Grund, ein Princip wäre, das ein seiner Natur nicht zu wissendes ist, in dem Fall aber ist es ja eben damit erkannt, daß es als das seiner Natur nach nicht zu Erkennende bestimmt ist. Angenommen und vorausgesetzt, die allgemeine Schwere sey die erste negative Bedingung alles äußeren und sinnlichen Seyns, so ist leicht einzusehen, daß wir die Schwere nicht auf dieselbe Art zu erkennen vermögen, wie wir dieses Aeußere selbst erkennen, von dem es die Bedingung ist. Allein indem wir dieß einsehen, so ist eben damit die Schwere selbst begriffen. Jenes allgemeine Prius der Natur, das Ihnen aus früheren Verhandlungen bekannt ist, kann nur gesehen und also auch nur gewußt werden, indem es nicht gesehen und also auch eigentlich nicht gewußt wird. Denn entweder denken wir es in seiner absoluten Bloßheit, also entkleidet von allen begreiflichen Eigenschaften, so ist es das seiner Natur nach nicht zu Sehende. Lassen wir es aber mit solchen Eigenschaften bekleidet seyn, so ist es nun zwar sichtbar, aber nur indem es zugleich zugedeckt ist, nämlich eben durch jene Eigenschaften, die ihm angethan sind, mit denen es afficirt ist; es ist also nur sichtbar, inwiefern es eigentlich nicht gesehen wird, und umgekehrt, inwiefern es gesehen wird, wird es eigentlich nicht gesehen.

Der Charakter der ganzen Natur ist, ein Unsichtbar-Sichtbares zu seyn. Von diesem Charakter der Natur ist nun aber keine gültige Anwendung auf dasjenige zu machen, was rein dem Reiche des Gedankens angehört und gar nicht unter die Sinnenanschauung fallen kann. Denn wenn man z. B. sagt, die Entstehung der organischen Wesen ist mit dem dichtesten Schleier bedeckt, so meint man damit nicht, daß man gar nichts davon sehe. Denn der Vorgang wenigstens oder die Reihe der Vorgänge bei der Bildung und Entstehung eines Lebendigen ist uns nicht unbekannt, seitdem von Naturforschern, deren großes Verdienst Ihnen allen bekannt ist, das bebrütete Ei in allen Momenten seiner Entwicklung beobachtet worden. Wir wissen wenigstens was vorgeht, wenn wir es auch nicht erklären, d. h. wenn wir nicht die ganze Verkettung und das Ineinandergreifen der in diesem Proceß wirkenden Ursachen angeben können. Nun handelt es sich hier auch von einem Faktum, dem der freiwilligen Menschwerdung Christi. Diese ist keine Sache der sinnlichen Anschauung. Könnten wir nun auch keinen Gedanken damit verbinden, so hätten wir an dem Faktum gar nichts. Wir müssen es also wenigstens denken, wir müssen wenigstens verstehen, was unter demselben gemeint sey. Erst dann wären wir so weit, als wir in dem andern Fall mit der Anschauung sind. Bei aller angeblichen Unerforschlichkeit des Geheimnisses der Menschwerdung kann man also doch der Forderung sich nicht entziehen, anzugeben, welchen Sinn man damit verbinde — und wirklich hat man auch schon immer in der Theologie einen Sinn damit zu verbinden gesucht, und die Frage kann nur seyn, ob der damit verbundene in anderer Hinsicht ein zulässiger sey. Und so will ich denn der bisherigen allgemeinen Bemerkung noch eine zweite beifügen, daß nämlich, gesetzt auch es müßte vorläufig völlig zweifelhaft bleiben, ob sich über die Menschwerdung jener seit Weltzeiten präexistirenden Persönlichkeit etwas bestimmen lasse, daß doch dann selbst wenigstens zu sagen seyn müßte, wie sie nicht bestimmt werden könne. Bei Gegenständen aber, die wenigstens in gewissen Schranken eingeschlossen sind, ist schon dieß ein großer Schritt zur endlichen Bestimmung derselben, zu wissen, was sie nicht sind, oder wie sie nicht bestimmt werden können.

Nach diesen vorläufigen Bemerkungen also werde ich zuerst von der gewöhnlichen Art, die Menschwerdung vorzustellen, ausgehen, und sodann sehen, was vermöge unserer Voraussetzungen sich über dieselbe aufstellen läßt.

Eine schon seit längerer Zeit gewöhnliche Vorstellung ist, daß man sagt: der Mensch Jesus sey durch unmittelbare göttliche Allmacht erschaffen worden. Mit diesem durch göttliche Allmacht besonders erschaffenen Menschen habe sich dann die höhere Natur oder die zweite göttliche Persönlichkeit auf das innigste und vollkommenste, bis zur Identität der Person, oder so verbunden, daß man sagen könne: eine und dieselbe Person sey Gott und sey Mensch. — Man war gewissermaßen genöthigt, sich so auszudrücken, als habe die göttliche Person eine von ihr unabhängig vorhandene, also erschaffene menschliche Natur bloß angenommen oder angezogen, weil man verhindern mußte, daß nicht die reine Gottheit selbst eine Veränderung, ja eine Verwandlung erlitten zu haben scheine. Man mußte die Sache so vorstellen, als wäre nicht die Gottheit in die Menschheit übergegangen, sondern als wäre zu der reinen Gottheit bloß etwas hinzugekommen. Videndum erat, wie der gelehrte Petavius sich ausdrückt, ne pura divinitas mutata fuisse videretur, sed ad eam simpliciter aliquid accessisse. Darum mußte der Mensch Jesus, da er auch nicht auf dem natürlichen Wege der allgemeinen Zeugung entstanden seyn konnte, besonders erschaffen seyn. Wenn A zu B wird, so kann man sagen, daß A sich verändert hat: kommt aber B zu A bloß hinzu, so daß jetzt nicht mehr A allein, sondern A + B gesetzt ist, so folgt nicht nothwendig, daß A dadurch in sich verändert worden, es kann in sich selbst bleiben, was es ist, es hat nur ein neues Verhältniß eingegangen, das zuvor nicht war, nicht aber ist es in sich selbst ein anderes geworden. Nun sehen Sie aber sogleich: nach der von uns aufgestellten Ansicht von der Präexistenz des Sohnes fällt jene Schwierigkeit ganz hinweg. Wir haben, um dieß zuerst bemerklich zu machen, eine Präexistenz des Sohns im eigentlichen Sinne begründet. Denn das ewige Gottseyn des Sohns könnte nur uneigentlicher Weise eine Präexistenz des Sohns genannt werden. Bei Präexistenz wird immer an einen bestimmten

Zustand gedacht, es wird damit etwas Relatives ausgedrückt; die reine Gottheit ist aber über alle bloße Zuständlichkeit erhaben. Allein wir kennen jene Persönlichkeit wirklich in einem wirklichen, früheren Zustand, in den sie noch dazu nicht durch eigne Bewegung (denn sonst wäre auch dieß eine Veränderung), sondern ohne ihr Zuthun, durch Wirkung des Menschen gesetzt ist — jenen Zustand, wo sie als außergöttliche Potenz gesetzt, dennoch zugleich ἐν μορφῇ θεοῦ, in Gestalt Gottes ist, und von diesem, der in Gestalt Gottes ist, wird gesagt, daß er sich selbst entäußert habe und Mensch geworden sey und — — nicht seiner Gottheit, aber seines außergöttlichen Seyns als eines göttlichen, also daß er sich eben der μορφὴ θεοῦ entäußert habe durch die Menschwerdung, wobei denn diese (die Menschwerdung selbst) nur als der höchste Akt seiner wahren Göttlichkeit (der in ihm fortdauernd bleibenden Gottheit) erscheint (denn nur der Gott in ihm ist jener Entäußerung der μορφὴ θεοῦ fähig), womit denn zugleich geschieht, daß eben in dem Mensch Gewordenen die ursprüngliche Gottheit aufs leuchtendste sichtbar wird, wie der Apostel Johannes sagt: Wir sahen seine Herrlichkeit als die Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater, wir sahen ihn voll Huld und Wahrheit (πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας), d. h. wir sahen ihn in der ganzen Wahrheit seiner göttlich-huldvollen Natur, die eben durch die Menschwerdung sichtbar geworden[1]. Hätte er in der Menschwerdung seiner wahren Gottheit sich entäußert, so wäre ja diese vielmehr unsichtbar und verborgen geworden (wie auch die Theologen eigentlich eine κρύψις derselben annehmen), während es nach dem Apostel gerade seine Gottheit ist, die in dem Mensch Gewordenen vielmehr sichtbar wird.

Wir haben also keine Ursache, wie die frühere Theorie, die Menschwerdung uneigentlich zu verstehen, und die zwei Handlungen anzunehmen 1) die Handlung der Allmacht, die den Menschen Jesus erschafft — und von welcher übrigens doch der Logos als demiurgische Potenz selbst nicht auszuschließen gewesen wäre — 2) jene besondere Handlung der zweiten Person, wodurch sie den werdenden Menschen gleich im Werden

[1] Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 316. D. H.

hypostatisch mit sich vereinigt, d. h. so, daß sie die eigne Personalität des Menschen aufhebt. Dabei nämlich könnte man nie eigentlich sagen, der Logos sey Mensch geworden, sondern: etwas anderes ist Mensch geworden, mit dem sich der Logos verbunden hat. Diese Vorstellung aber ist zu complicirt und zugleich zu gewaltsam, als daß sie die wahre seyn könnte. Auch in Bezug auf Offenbarung gilt: Simplex veri sigillum, das Wahre muß einfach, klar und, alles Erstaunlichen ohngeachtet, dennoch natürlich seyn. Das ist der eigentliche sensus veri. Dieses Gefühl für das Einfache, das dem Menschen anerschaffen ist, wenn er auf seine Stimme hört, führt ihn noch nicht unmittelbar zur Wahrheit, aber bewahrt ihn wenigstens vor allem Erzwungenen, vor aller den Geist nicht befreienden, sondern beschwerenden Theorie.

Die Theologen selbst sagen: die menschliche Natur hat nie abgesondert von dem Logos existirt. Nunquam seorsum a verbo extitit humana natura. *Ἅμα σάρξ, ἅμα λόγος.* Aber damit ist zwar die Priorität der Zeit nach, nicht aber die Priorität der Natur nach aufgehoben. Der Sache nach muß doch der Mensch, mit dem sich (nach dieser Theorie) der Logos verbinden soll, eher da seyn, als der Logos sich mit ihm verbinden kann. Wenn der Mensch Jesus durch die göttliche Allmacht erschaffen wird (zugegeben, daß mit einer solchen Erschaffung eines besonderen Menschen mitten in der Zeit selbst ein vernünftiger Gedanke zu verbinden wäre), so ist die Entstehung des Menschen Jesus, oder die Menschheit Christi ist ein von dem Logos, also auch von seinem Willen als Mensch zu existiren, zwar nicht moralisch, aber physisch ganz unabhängiger Vorgang. Der Mensch entsteht nicht unmittelbar durch den Mensch seyn wollenden Logos, sondern nur gelegenheitlich dieses seines Wollens. Dieß ist nun aber ganz gegen die Aussprüche des Neuen Testaments. Der Apostel sagt: *ἐκένωσεν ἑαυτόν*, er hat sich selbst entäußert — entleert unstreitig doch von etwas, das in ihm selbst war. Wenn er aber bloß mit einem Menschen sich verbindet, so hat er sich ja nichts entäußert, nichts entledigt. Ist die Menschwerdung eine Entäußerung, so muß die Menschheit oder menschliche Natur Christi eben das reine Resultat dieser Selbstentäußerung seyn, dieses

Actus, in welchem er sich — nicht der Gottheit — diese macht er vielmehr eben dadurch wieder sichtbar —, aber der μορφὴ θεοῦ entäußert. Der Mensch Christus ist nicht bloß darum, sondern auch bloß dadurch entstanden, daß der, welcher ἐν μορφῇ θεοῦ war, sich dieser entäußern wollte. Haec κένωσις (diese Entäußerung) homini Jesu unica causa fuit existendi. Der Mensch Jesus ist nicht durch einen neben dem Akt der Entäußerung hergehenden oder mit ihm bloß verbundenen Akt der göttlichen Allmacht, sondern er ist rein und bloß durch den Akt der Entäußerung selbst entstanden. Wenn der Logos mit dem — unabhängig von ihm als solchem — durch die allgemeine göttliche Allmacht gewordenen oder entstandenen Menschen nur sich verband, so hatte er sich ja dadurch selbst nicht entäußert, er blieb was er war. Man ist alsdann genöthigt, die κένωσις, die Entäußerung auf den bloßen non-usus, auf die bloße non-demonstratio, auf den bloßen Nichtgebrauch, die bloße Nicht-Erweisung seiner Göttlichkeit zu beschränken, wie dieß die gewöhnliche Erklärung thut. Allein diese Erklärung hebt alle Eigentlichkeit des Ausdrucks völlig auf.

Man kann als Parallelstelle jener Worte des Apostels Paulus im Brief an die Philipper eine andere, 2 Kor. 8, 9, ansehen, wo es heißt: Ihr wisset die Gnade unsers Herrn, daß er, da er reich war (πλούσιος ὤν — vielbesitzend, Herr von vielem), um euretwillen arm wurde (ἐπτώχευσε), damit ihr durch seine Armuth reich würdet. Das reich seyend, πλούσιος ὤν, entspricht dem ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, sowie das ἐπτώχευσεν, er wurde arm, dem ἑαυτὸν ἐκένωσεν entspricht. Nun kann man aber von dem, welcher reich ist und nur von seinem Reichthum keinen Gebrauch macht, diesen Reichthum nur nicht zeigt, nicht sagen: er ist arm geworden; er bleibt reich, er mag seinen Reichthum sehen lassen oder nicht. Arm wird er nur, wenn er sich seines Reichthums wirklich begibt, wenn er ihn z. B. ganz den Armen schenkt, so daß diese reich werden, während er selbst arm wird. Jenes »ἑαυτὸν ἐκένωσε« kann also nicht von dem bloßen non-usus seiner Göttlichkeit verstanden werden, es muß von der wirklichen Entleerung, von der wirklichen Entschlagung — zwar nicht der Gottheit (denn darin

liegt das πρῶτον ψεῦδος), aber der μορφὴ θεοῦ, davon nämlich verstanden werden, daß er seines unabhängig-von-Gott-Seyns (das ihm übrigens ohne seinen Willen zugestoßen), daß er sich dieses als eines göttlichen, herrlichen, als einer μορφὴ θεοῦ freiwillig begibt. Die gewöhnliche Theologie muß wohl freilich jene κένωσις, jene Entäußerung, von dem bloßen non-usus erklären, weil sie eine wirkliche Entschlagung nur von einer Entschlagung der Gottheit selbst verstehen könnte, damit aber eine Verwandlung der Gottheit in Christo selbst gesetzt wäre, wenn diese zur Menschheit geworden wäre. Nach unserer Ansicht ist diese Furcht eitel, die κένωσις nicht eine Entschlagung der wesentlichen Gottheit, sondern der unwesentlichen, eigentlich in Bezug auf den Sohn selbst nur zufälligen μορφὴ θεοῦ, der er sich übrigens gleichwohl, wäre er anderer Gesinnung gewesen, hätte bemächtigen, die er sich hätte zu Nutz machen können. Daß er das nicht gethan, war nur die Folge seiner Gesinnung, wie bei Paulus deutlich die vorausgehenden Worte zeigen: Ein jeglicher sey gesinnet (τοῦτο φρονείσθω), wie Jesus Christus gesinnet war.

Wenn, wie es nach der gewöhnlichen Ansicht der Fall ist, die höhere Natur mit dem durch göttliche Allmacht entstandenen Menschen sich nur verband, gesetzt selbst daß in dieser Verbindung außerdem die eigne Subsistenz des Menschen völlig aufgehoben wurde, so blieb die höhere Natur ganz, was sie war; man könnte nur sagen: sie hat sich mit diesem Menschen personell verbunden, aber nicht: sie ist Mensch geworden, und noch weniger: sie ward Fleisch, wie bei Johannes, ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο. Da ist von nichts anderem als ὁ λόγος die Rede, der, um Mensch zu werden, nichts außer sich (nicht eines anderwärts gewordenen Menschen) bedarf. Betrübt genug, daß einer unvollständigen Theorie wegen die Kraft dieses großen Wortes verkannt wurde, noch dazu ohne daß die Theologie dadurch selbst erreicht hätte, was sie übrigens sich als zu Erreichendes vorgeschrieben hatte. Sie will, daß Christus Gott und daß er Mensch sey.

Die gewöhnliche Theorie kommt in keine geringe Verlegenheit, wenn man sie fragt, was denn das subjectum exinanitionis sey. Denn der

Mensch kann sich eigentlich nicht erniedrigen, man müßte denn die Erniedrigung bloß darein setzen, daß das Subjekt außerdem, daß es Mensch wurde, auch noch als Mensch humili conditione war und große Leiden übernahm. Allein man wird doch nicht in Abrede ziehen, daß die Erniedrigung primo loco und vor allem in der Menschwerdung selbst bestand[1]. Man kann also nicht sagen, der Mensch sey das subjectum primum sive principale der Erniedrigung (vielmehr ist er das Objekt der Erniedrigung). Von der Gottheit an sich kann man nun aber auch nicht sagen, sie erniedrige sich wirklich, d. h. sie gehe wirklich in menschliche Natur über. Hier ist also ein mittlerer Begriff schlechterdings nothwendig. Das Subjekt der Erniedrigung kann weder der Mensch (denn dieser ist schon das Erniedrigte), noch die Gottheit seyn; denn diese kann keine Veränderung, noch weniger eine Erniedrigung erleiden. Das Subjekt der Erniedrigung kann nicht ein menschliches seyn, denn an dem *ist* nichts zu erniedrigen; aber auch nicht das Göttliche an sich, also nur das außergöttlich gesetzte Göttliche. Oder: Das Subjekt der Erniedrigung kann allerdings nur ein *Göttliches* seyn, weil der *Mensch* als das schon Erniedrigte es nicht seyn kann, aber nicht das Göttliche an sich, also nur das außergöttlich gesetzte Göttliche. Nach der gewöhnlichen Theorie bleibt die Gottheit des Menschen Jesu an sich, *was sie ist*; ihre Selbstentäußerung besteht bloß darin, daß sie ihre Manifestation auf eine gewisse Zeit, solange sie nämlich in menschlicher Gestalt seyn will, *suspendirt*. Aber nach dieser Ansicht ist sie, was man auch sagen möge, doch nicht wirklich *persönlich*, sondern nur relativ, nur im *Verhältniß* zu dem unabhängig von ihr entstandenen ist sie Mensch, in sich selbst aber ist sie, was sie zuvor war — Gott.

[1] Daß in den Worten μορφὴν δούλου λαβών von der Menschwerdung selbst die Rede sey (nicht von einer erst auf die Menschwerdung erfolgten oder zu ihr hinzugekommenen Erniedrigung) zeigt der Zusatz: er ist ganz wie ein anderer Mensch geworden und in seinem Betragen oder Benehmen ganz als Mensch erfunden worden. Hier wird also erst der späteren oder weiteren Entäußerung, wenn man es so nennen will, erwähnt; es soll aber nur die Vollkommenheit der Menschwerdung ausdrücken, denn der Satz: er ist ganz wie ein *anderer* Mensch geworden, setzt die Menschwerdung überhaupt voraus.

Bloß relativ, κατὰ σχέσιν, ist jede Verbindung, wo A nicht B wird, sondern in sich selbst A bleibt, also in A nur die äußere Veränderung vorgeht, daß es in ein Verhältniß tritt, in dem es zuvor nicht war. Die Sonne z. B. wird in sich selbst nicht verändert, sie bleibt die leuchtende, wenn zwischen sie und unser Auge eine Wolke tritt, die sie nicht durchbricht; sagt man auch, sie verdunkelt sich, so ist dieß bloß relativ, σχετικῶς, gemeint; sie ist nur durch ihr Verhältniß zur Wolke dunkel. So ist nach der gewöhnlichen Theorie die Menschheit in Christo nur der Schleier oder die Wolke, die uns die Gottheit verbirgt, obgleich Christus selbst das gerade Gegentheil sagt: Wer mich siehet, siehet den Vater; ebenso Johannes, wenn er sagt, eben in seiner Menschheit sey die Gottheit Christi sichtbar geworden.

Offenbar also erreicht die gewöhnliche Theorie ihre eigne Idee nicht. Einerseits sagt man, der Logos soll nicht bloß σχετικῶς, und doch ist er nach der angenommenen Theorie bloß σχετικῶς, nicht in sich Mensch. Schon die Kirchenväter bauten vor, die Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit dürfe keine μετάπτωσις, keine μεταβολή der Gottheit seyn. Obgleich nun Johannes sagt: der Logos war Gott, und zwar im Anfang, was einen deutlichen Gegensatz gegen eine spätere Zeit bildet, und obgleich Paulus [1] (wenn man selbst diese Lesart annimmt) nur sagt: ϑεὸς ἐφανερώϑη ἐν σαρκί, Gott wurde offenbar im Fleisch — nicht: er wurde Fleisch —, so ist ihnen der Logos vor der Menschwerdung doch reiner Gott; da sie nun keine Veränderung in der Gottheit zugeben können, so geben sie auch keine eigentliche Menschwerdung des Logos zu (was sie zugeben, ist eine bloße ἀνάληψις, eine bloße Aufnahme der Menschheit in die Gottheit) und behaupten, das ἐγένετο sey pro re substrata zu verstehen. Da niemand wagen könne zu sagen, das Göttliche sey in die menschliche Natur verwandelt worden, so könne das ἐγένετο nicht buchstäblich verstanden werden (so die, welche sich klar und beherzt aussprechen, wie Pfaff). Nach unserer Gesammtansicht, die wir nicht etwa erst zum gegenwärtigen Gebrauch erfunden, sondern ganz

[1] 1 Timoth. 3, 16.

unabhängig von der vorliegenden Frage schon begründet haben, ist das subjectum incarnationis nicht der reine Gott, sondern der Logos, der allerdings ἐν ἀρχῇ, im Anfang, Gott war, aber nach dem, was inzwischen sich ereignet, außergöttlich-göttliches Subjekt ist. Von diesem Subjekt, sofern es bloß ἐν μορφῇ ϑεοῦ, also ein außergöttliches ist, hat es keine Schwierigkeit, im eigentlichen Sinn zu sagen, es sey Mensch geworden, einen wirklichen Uebergang dieses Subjekts — das zwar nur in Gestalt Gottes, und daher nicht Gott, aber doch über alles concrete Seyn, also auch über das concrete menschliche Seyn erhaben war — einen wirklichen Uebergang desselben in das concrete menschliche Seyn zu statuiren. Hier wird denn die wahre Identität des Subjekts oder der Person erreicht. Eben dasselbe, welches ἐν μορφῇ ϑεοῦ war, ist jetzt Mensch, und umgekehrt, dieser Mensch, den du jetzt siehest, oder den seiner Zeit menschliche Augen gesehen haben, ist dasselbe Subjekt, das ἐν μορφῇ ϑεοῦ, noch entfernter aber, nämlich ἐν ἀρχῇ, d. h. vor der Welt, ϑεός war, nicht ὁ ϑεός, aber doch ϑεός, abgeleiteter Weise (durch Zeugung).

Es versteht sich, daß dieses Subjekt, welches Mensch geworden ist und μορφὴν δούλου, Knechtsgestalt, angenommen, eben damit aufgehört hat in göttlicher Gestalt (ἐν μορφῇ ϑεοῦ) zu seyn, aber nicht hat es aufgehört Gott zu seyn. Im Gegentheil, indem es aufgehört hat in göttlicher μορφή zu seyn, ist seine wesentliche Gottheit offenbar geworden.

Es ist hier kein Uebergang vom reinen Gottseyn zu dem Menschseyn, sondern nur ein Uebergang vom ἐν μορφῇ ϑεοῦ Seyn zum ἐν μορφῇ δούλου Seyn, d. h. ein Uebergang von einem zuständlichen Seyn zu einem andern zuständlichen Seyn. Es ist nicht die göttliche Natur selbst, sondern nur das außergöttlich-göttlich gesetzte Subjekt, das, seine außergöttliche Hoheit aufgebend, sich als Mensch bekennt. Das unmittelbare Subjekt der Menschwerdung ist uns nicht der Logos als Gott, sondern als außergöttlich-göttliche Persönlichkeit. Aber eben darum können wir im eigentlichen Sinn sagen: er ist Mensch geworden; wir sind nicht genöthigt, wie die andere Theorie, das subjectum incar-

nationis und den Menschen Jesus erst außereinander zu setzen, und nur durch eine nachfolgende Unification, welche sie selbst wieder nur durch eine gewaltsame Aufhebung der Selbständigkeit des Menschen zu bewerkstelligen weiß, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur künstlich hervorzubringen. Unsere Darstellung erlaubt uns, diese Einheit als eine positive herauszubringen, wie schon gezeigt worden, und wie, hoffe ich, das Folgende noch einleuchtender machen soll.

Jenes Subjekt, das ἐν μορφῇ θεοῦ war, hat sich also nun zum Menschen gemacht, hominem se fecit. Aber weil es nur vermöge seiner wahren Gottheit, d. h. vermöge seiner Einheit mit Gott oder dem Vater, sich zum Menschen gemacht hat, so erscheint nun das Mensch-gewordene Subjekt eben in seiner Menschheit als das von der wahren Gottheit, wie die Schrift sagt, vom Himmel herstammende Subjekt, das ursprünglich bei dem Vater, und insofern selbst Gott war; es wird eben darum in der Menschheit als Gott gesehen, anstatt daß es die Gottheit aufgegeben hätte, und zwar, da es nicht zwei verschiedene Persönlichkeiten, sondern nur eine und dieselbe Person ist, welche ἐν μορφῇ θεοῦ war, und welche eben in der freiwilligen Entäußerung sich als eins mit dem Vater, und demnach als selbst Gott seyend erweist, so haben wir nun hier auch eine vollkommen persönliche Identität zwischen dem Mensch Gewordenen — dem jetzt Mensch Seyenden — und zwischen dem Gott Seyenden. Ein und dasselbe Subjekt ist Gott und Mensch; denn es ist nur Mensch vermöge dessen, was in ihm Gottheit, Einheit mit dem Vater ist. Dabei bleibt es aber um nichts weniger absurd, unbestimmt von einer Menschwerdung Gottes zu reden, wie es jetzt gebräuchlich ist; dieß ist eine von den großen Redensarten, womit man nichtssagenden oder ganz trivialen Sätzen eine Bedeutung zu verschaffen sucht; je übertriebener die Ausdrücke sind, desto eher geben sie sich her zu jener flachen Erklärung, wonach die Menschwerdung dem Menschen nur offenbaren soll, daß er mit Gott eins (d. h. eigentlich selbst Gott) ist. Wenn Unkundige mit solchen Redensarten sich ein Ansehen geben, so kann man es zulassen. Was soll man aber von gelehrten Theologen sagen, die, bloß um in

diesen vermeintlich erhabenen Ton auch mit einzustimmen, auf dieselbe Weise nun von der Menschwerdung Gottes reden! Diese sollten doch wissen, daß auch die strengste Theologie nie eigentlich von einer Menschwerdung Gottes, sondern nur von der Menschwerdung einer göttlichen Person gesprochen hat, — ich sage, nach unserer Ansicht bleibt es nicht weniger absurd, von einer Menschwerdung Gottes zu sprechen, denn nicht Gott ist Mensch geworden, obgleich der Mensch Gewordene Gott ist. Gott ist Mensch geworden, heißt: Das Göttliche ist Mensch geworden, aber nicht das Göttliche, sondern vielmehr das Außergöttliche des Göttlichen ist Mensch geworden. Es sind hier von Anfang gleich nicht zwei Personalitäten, deren eine dann aufgehoben werden muß, es ist von Anfang an nur eine Person, die göttliche, welche ihr außergöttliches Seyn zum menschlichen herabsetzt, aber eben dadurch selbst als göttliche erscheint. Das menschliche Seyn ist ihr Seyn, sie hat es gewollt und sich gegeben, aber sie selbst ist eben darum über diesem Seyn, und indem wir einerseits die Einheit des Subjekts behaupten, sind von der andern Seite ebenso wenig göttliche und menschliche Natur vermischt worden; die Identität zwischen Göttlichem und Menschlichem ist nicht eine substantielle, sondern eben nur eine persönliche, so daß die menschliche Natur allerdings nur das Unpersönliche, das durch die göttliche Natur Gesetzte, die göttliche allein das Persönliche, die menschliche Natur Setzende ist, jene das bloß Substantielle, id quod substat divinitati, diese das cui substat, also das Uebersubstantielle. Die Veränderung ging nur das Substantielle, die μορφὴ θεοῦ an, welche zur μορφή des Menschen geworden. Bezüglich auf das Göttliche, welches auch in dem Außergöttlichen geblieben war, in Bezug auf das Göttliche ist die Menschwerdung nicht ein anders-Werden, sondern nur ein sichtbar-Werden. Nicht die Menschheit, wie man wohl zu sagen pflegt, ist die Hülle, sondern die μορφὴ θεοῦ, das außergöttlich-göttliche Seyn, war das Verbergende der Gottheit ... nun diesem Seyn in der Menschwerdung die Herrlichkeit, die Göttlichkeit entzogen, jetzt wird die wahre Herrlichkeit, die Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater offenbar. Inwiefern nun unsere Erklärung die beiden Forderungen

des bekannten Canon (ne distrahantur naturae, neve confundantur) erfüllt, da sie die Naturen nicht auseinander reißt, sondern persönlich vereinigt seyn läßt, und ebenso wenig sie vermischt[1], so sind wir zwar im Gegensatz mit der recipirten Theorie, welche jenen Canon selbst nicht erfüllt, insofern aber doch nicht im Gegensatz mit ihr, als eben durch unsere Ansicht der Forderung Genüge gethan, welche sie zwar aufgestellt hat, aber nicht erfüllen konnte.

Nachdem uns nun aber durch die bisherigen Erörterungen genau bestimmt ist, auf welche Weise die Menschwerdung zu denken ist, können wir mit Sicherheit übergehen zur Erklärung derselben, wobei zwei Seiten in Betracht kommen:

1) Die sittliche Seite oder die Frage: was wird mit der Menschwerdung eigentlich gewollt?

Hier will ich vor allem noch Eins einschärfen. Es ist bei der Menschwerdung nicht darum zu thun, daß der Logos (ich will dieser allgemeinen Bezeichnung auch ferner mich bedienen) oder die in Frage stehende Persönlichkeit — nicht darum ist es zu thun, daß diese ihre Außer-Göttlichkeit aufgebe, so wenig als daß sie das wesentlich Göttliche ihrer Natur aufgebe, das vielmehr gerade durch die Menschheit offenbar wird. Ihrer ursprünglichen Gottheit kann sie sich nicht entäußern. Aber auch nicht etwa ihre Außergöttlichkeit soll sie aufgeben; dieß ist a) unmöglich. Denn gleich wie sie diese Bestimmung ihres Seyns (die Außergöttlichkeit) nicht selbst gesetzt hat, so kann sie dieselbe auch nicht aufheben. Von der andern Seite und b) kann dieß auch nicht die Absicht seyn. Denn damit wurde nur einfach zurückgenommen, was früher gesetzt ist, was gegen die Natur eines immer fortschreitenden, immer sich steigern sollenden Processes ist, und eben um die vermittelnde zu seyn, muß sie relativ unabhängig von beiden seyn, die vermittelt werden sollen. Außer Gott ist sie die dem Menschen nahe, verwandte, außer dem Menschen die Gott ähnliche. Um was es

[1] Da sich Menschliches und Göttliches verhält wie Substantielles und Uebersubstantielles, so ist ja schon von selbst jede Vermischung unmöglich; sie sind naturâ suâ ἄμικτα, ihrer Natur nach unvermischbar.

bei der Menschwerdung zu thun ist, ist nicht die Aufhebung der Außergöttlichkeit, sondern daß sie in dieser (in der Außergöttlichkeit) der göttlichen Gestalt, der μορφὴ θεοῦ, sich entschlage. Die Menschwerdung ist gar nichts anderes als eben diese Entäußerung, die Menschheit nichts als der reine Ausdruck, das reine Produkt dieser Entäußerung, ohne materielle Mitwirkung einer andern Ursache.

Was ist nun aber der Grund dieser rein moralischen (nicht etwa physischen) Nothwendigkeit sich des göttlichen Ansehens zu entschlagen? — Hierauf kann ich nach allem, was schon auseinandergesetzt worden, mich ganz kurz erklären.

Auch in dem Heidenthum wirkte schon jene vermittelnde Potenz, ja sie war, können wir sagen, das dominirende Princip desselben. Sie wirkte hier in ihrer Außergöttlichkeit, aber eben darum wirkte sie auch nur eine äußere Ueberwindung des uns mit Gott entzweienden, uns von Gott trennenden Princips. Dieses, dem menschlichen Bewußtseyn feindliche und, wenn es unbeschränkt wirken könnte, es eigentlich aufhebende Princip wird im Heidenthum und nicht weniger im Judenthum bloß actu, aber es wird nicht in seiner Potenz, in seinem Grunde überwunden. Daher fordert es auch einen beständigen, nie aufhörenden Actus, verlangt fortwährende Opfer, weil es nicht in seinem Wesen, und so einfürallemal, sondern immer nur in seiner Wirkung überwunden wird, die eine immer wiederkehrende ist, wie eine Heilart, die bloß die Symptome aufhebt, den Grund der Krankheit aber stehen läßt. Der heidnische Cultus war eine beständig wiederkehrende Versöhnung, Ueberwindung des widerstehenden Princips. (Das Verbum colere selbst, von dem Cultus herkommend, zeigt schon an, daß dabei von einer Occultation, also von einem Princip die Rede ist, dessen Ausbruch verhindert, das in die Verborgenheit, die Latenz, zurückgebracht oder darin erhalten werden soll[1]). Mit den Opfern des A. T. war wohl auch durch göttliche Verheißung ein augenblickliches Bewußtseyn der Versöhnung verknüpft. Aber diese äußere Versöhnung war nur das Vorspiel der wahren, der vollkommenen Versöhnung, wo nicht das

[1] Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 164. D. H.

äußere (nämlich in Bezug auf Gott äußere) Princip bloß, sondern wo der Wille des Vaters selbst überwunden und dazu gebracht werden sollte, der Menschheit wieder sein wahres Wesen, das Huldvolle seiner Natur zuzukehren. Jenes äußere Princip war eben der Menschheit zur Trennung von Gott, und da diese Trennung Elend ist, zur Strafe und Zucht auferlegt. Es half nichts, dieses Princip in seiner Wirkung aufzuheben, wenn nicht der Wille des Vaters umgewendet wurde. Diesen Willen nun konnte nicht der Vater selbst aufheben; von sich selbst, d. h. ohne andere Dazwischenkunft, mußte dieser Wille bleiben, wie er war, als ein schlechthin unveränderlicher [1]. Auch der Mensch konnte ihn nicht aufheben, dieser war vielmehr gegen ihn völlig ohnmächtig und unkräftig. Aber auch die vermittelnde Potenz konnte ihn nicht so wie das äußere Princip durch bloß nothwendige oder natürliche Wirkung aufheben. Wille kann nur durch Wille überwunden werden, und zwar nur durch einen Willen, dem, weil er stärker ist als der Tod, kein Wille, auch der allerstärkste, zu widerstehen vermag. Hier war nicht eine physische, es war, daß ich so sage, eine moralische Ueberwindung des Willens nothwendig, die nur möglich war durch die äußerste, aber zugleich freiwilligste Submission unter die Gottheit, welche von jener vermittelnden Potenz anstatt des Menschen vollbracht wurde. Denn auch die scheinbar freiwilligste Unterwerfung des Menschen wäre keine eigentlich freiwillige gewesen. Aber jene vermittelnde Persönlichkeit war ohne, ja gegen ihren Willen, also ohne Schuld auf ihrer Seite, in völliger Unabhängigkeit und Selbständigkeit gegen den Vater [1], sie konnte für sich seyn, wenn sie nicht Gottes seyn wollte, wie der Apostel sagt: Ihr aber seyd Christi, Christus aber ist Gottes [2]. Sie sehen, wie wichtig jener durch das Frühere vermittelte Begriff ist, daß die versöhnende Persönlichkeit in völliger Freiheit gegen Gott und auf keine Weise genöthigt ist, jenes Opfer ihrer selbst zu bringen. Ja vielmehr erst mußte sie zur völligen Herrlichkeit gelangt seyn, das

[1] Siehe oben S. 56. D. H.

[2] 1 Cor. 3, 23.

menschliche Bewußtseyn sich ganz unterworfen haben, wie dieß im Proceß des Heidenthums geschah. Hier eben hatte sie sich ganz zum Herrn des menschlichen Bewußtseyns gemacht; die Welt des menschlichen Bewußtseyns war ihre Welt, wo, selbst ausgeschlossen von Gott, sie den mächtigsten Tentationen, dem Zug jenes kosmischen Princips, mit dem sie sich einmal eingelassen hatte, zu folgen, ausgesetzt war, wenn nicht die in ihr gebliebene göttliche Gesinnung sie daran verhinderte. Wenn der schon Mensch Gewordene der Versuchung des kosmischen Princips nicht entgangen, wie vielmehr mußte die noch herrschende (nicht erniedrigte) Potenz den Versuchungen ausgesetzt seyn? Die schon angeführte Stelle im Hebräerbrief von dem Hohepriester, der auf alle Weise versucht worden, muß sich auch auf die vormenschliche Existenz beziehen; denn in dem kurzen, unscheinbaren menschlichen Leben Christi war kein Raum für so mächtige Versuchungen. Aber diese Herrschaft über das äußere Princip war nur erlangt, um sie und damit sich selbst in dieser außergöttlichen Herrlichkeit zum Opfer zu bringen. Der letzte Akt, auf welchen also eigentlich alles Vorhergehende hinzielte, war das Opfer der vermittelnden Persönlichkeit selbst, welche als die schuldlose an die Stelle des Schuldigen trat. Dazu nun aber (sich wirklich zum Opfer darzubringen) konnte sie nicht unmittelbar gelangen, hierzu war die Menschwerdung nothwendig. Allerdings ist der Entschluß zu dem Opfer ein Wunder der göttlichen Gesinnung, hier durchbricht das Göttliche das Natürliche, hier ist die höchste Offenbarung, und weil mit diesem Actus zugleich die Spannung ganz, und nicht bloß augenblicklich, sondern ein für allemal aufgehoben ist, so ist eben darum dieser Actus der letzte und dem kein anderer mehr folgen kann, quo nil majus fieri potest.

Ein Wunder, sagte ich, sey allerdings die Menschwerdung, nämlich ein Wunder der göttlichen Gesinnung. Aber nachdem einmal diese Gesinnung vorhanden, das große und erhabene Opfer beschlossen ist, jetzt verhindert nichts, daß übrigens die Ausführung auf gewissermaßen natürlichem Wege geschehe — freilich nicht auf gemeinnatürlichem, aber doch auf relativ natürlichem, nämlich der Natur jener höheren Potenz gemäß. Hier kommen wir nun also

2) auf die physische Seite des Vorgangs zu sprechen.

Gäbe es für diesen Uebergang der Potenz aus der μορφῇ ϑεοῦ ins Menschliche durchaus keine Vermittlung, so hätten wir dann freilich ein Wunder, das die der ovidischen Metamorphosen überträfe, es wäre eine wahre Teratologia. Auch hier aber gibt es Vermittlungen — wir können wenigstens die Region bezeichnen, wo der Aufschluß liegt, wenn ich gleich zum voraus bemerken will, daß sich freilich nicht alles und bis ins Kleinste deutlich machen läßt.

Das Erste, was wir einzusehen vermögen, ist, daß gleich wie der Wille der vermittelnden Person die einzige Ursache der Menschwerdung ist, ebenso eben dieselbe die materielle Möglichkeit der Menschwerdung ganz allein in sich selbst haben müsse, auch in dieser Hinsicht von nichts außer sich abhängig sey. Sie ist sich selbst der Stoff, wie sie sich selbst die Ursache ist. Nur so ist dem Ausspruch Genüge zu thun: Ἑαυτὸν ἐκένωσεν, er hat sich selbst der göttlichen Form entäußert. Sie hat also sich selbst, nämlich nicht ihr eigentliches Selbst, aber ihr außergöttliches, substantielles Seyn (vermöge dessen sie für sich seyn konnte) zum Stoff gemacht. Ich kann vielleicht aus früheren Vorträgen als erklärt und bekannt annehmen, daß Materialität und Immaterialität, so wenig als in einer höheren Auffassung derselben Begriffe Seyendes und Nichtseyendes, nicht absolut entgegengesetzte Begriffe sind, daß eben dasselbe, was in sich selbst oder gegen ein ihm Untergeordnetes sich als Immaterielles oder als Seyendes verhält, relativ gegen ein noch Höheres sich als Materielles, als beziehungsweise nicht Seyendes verhalten kann. Hierin liegt aber auch sogleich der zweite Satz, nämlich daß eine Materialisirung des Immateriellen, und vollends eine freiwillige Materialisirung, stets nur im Verhältniß oder in Beziehung auf ein Höheres geschehen kann, das dadurch zur Existenz kommt; indem das sich Materialisirende es über sich setzt, sich ihm unterordnet, kommt es (das Höhere) zur Existenz, von der es eben durch das sich Materialisirende als Immaterielles ausgeschlossen war. Was einmal immateriell ist, kann nur gegen ein Höheres sich materialisiren. Wir hatten diesen Fall schon in der Mythologie. Jenes Princip, von

dem das Bewußtseyn anfangs ausschließlich eingenommen ist, dieses Princip ist nicht etwa ursprünglich ein materielles, sondern vielmehr ein in seiner Art ebenfalls, ja höchst Immaterielles, allem Concreten Entgegengesetztes und es Verzehrendes, aber eben dieses Princip (B) nimmt in einem gewissen Moment gegen die höhere Potenz, gegen A^2, ein materielles Verhältniß an oder materialisirt sich diesem. Es geschieht dieß, wie Sie wissen, in dem Moment, den wir durch die Urania bezeichneten. Gleichwie aber jenes Princip des Anfangs gegen eine höhere Potenz sich materialisiren kann, geradeso kann auch diese höhere Potenz das, was in ihr die höhere Potenz, selbst wieder gegen eben diese, also gegen die, welche wir durch A^3 bezeichnet haben, und welche der Geist ist, sich materialisiren, d. h. nun ebenso dieser ihr Seyn unterordnen, es in passiven Zustand gegen sie setzen, wie das erste Princip sich gegen sie in einen leidenden Zustand gesetzt hat. Wie jenes Princip des Anfangs sich seiner verzehrenden Eigenschaft gegen ein höheres begab, und sich vielmehr nun selbst zum Stoff, zur Unterlage des künftigen Concreten machen konnte, gerade so kann dieses Höhere, dessen Seyn in sich ein herrliches war, gegen ein noch Höheres dieses Seyn entherrlichen, zum Stoff gegen dieses Höhere herabsetzen, was aber immer noch nur relativ geschieht, so daß es gegen ein Tieferes doch immateriell bleibt. Ohne Bezug auf ein Höheres wäre also die Materialisirung freilich nicht möglich. Aber dieses Höhere, welches der zweiten (der vermittelnden) Potenz die Materialisirung möglich macht, ist uns ja auch gegeben, eben in jener dritten Potenz, die bis jetzt, d. h. solange die Spannung dauert, gegen die zweite selbst in Spannung und von ihr ausgeschlossen war. Aber eben dadurch, daß die zweite Potenz die Spannung gegen die höhere aufgibt — dieß geschieht eben in dem Vorgang, den wir Materialisirung genannt haben — macht sie dieser dritten möglich, sich in der Folge mit ihr zu verbinden, zu identificiren, was, von sichtlichen Erscheinungen begleitet, in der Taufe Christi geschah; denn, gleichwie in jener ersten Katabole, wo das feurige Princip zuerst zum Grund des nachfolgenden Processes sich herbeiläßt, als die äußere Erscheinung dieses Erlöschens

das Wasser auftritt[1], so ist das Wasser, in welches Christus bei der Taufe untergetaucht und gleichsam begraben wird, nur das äußere Zeichen der inneren Materialisirung, wodurch die substantielle Natur Christi dem Geist, und zwar als heiligem Geist[2], sich zugänglich gemacht hat.

Der erste Grund zur Menschheit Christi ist also dadurch gelegt, daß die zweite Potenz sich gegen die höhere materialisirt. Natürlich ist es nicht die Persönlichkeit als solche (wobei nichts zu denken seyn würde), es ist die Potenz, es ist das Natürliche, das Substantielle der Persönlichkeit, das sich auf solche Weise materialisirt, und Sie sehen auch hier wieder, wie nothwendig es ist, jene Persönlichkeit nicht bloß als Persönlichkeit, sondern auch als natürliche Potenz zu bestimmen, ihr ein substantielles Seyn beizulegen. Aber mit der bloßen Materialisirung wäre sie noch nicht kreaturisirt, und erst damit — mit der angenommenen geschöpflichen Form — ist sie der außergöttlichen Göttlichkeit ganz entkleidet. Sie materialisirt sich, heißt also: sie macht sich zum Stoff eines organischen Processes, natürlich des höchsten organischen Processes schon darum, weil sie an die Stelle des Menschen treten, anstatt des Menschen seyn soll. Als demiurgischer Potenz aber ist ihr alles frei und zugänglich, als solche ist sie von nichts ausgeschlossen. Da sie nun durch eigne Wirkung (versteht sich immer nur gegen die höhere Potenz, die also allerdings dazu concurrirt), da sie sich zum Stoff eines organischen Processes macht, so steht es ihr auch völlig frei, den Ort dieser Materialisirung zu wählen und dazu — als Mutter — ein schon lebendes menschliches Wesen zu ersehen, um als Mensch vom Weibe geboren zu werden[3], und so sich gegen Gott zu kreaturisiren, womit, indem sie aller Herrlichkeit sich begeben, sie erst ein Recht erlangt, außer Gott zu seyn; dieses aber ist sehr wichtig; denn, wie gesagt, es ist nicht darum

[1] Philosophie der Mythologie, S. 203, und Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 153. D. H.

[2] Vergl. oben S. 85. D. H.

[3] Gal. 4, 4.

zu thun, die Außergöttlichkeit jener Potenz aufzuheben, vielmehr darum, daß sie bestätigt werde, damit eben Christus ewiger Mittler seyn könne. Denn ginge er seiner Substanz nach in Gott zurück, so könnte er nicht mehr Mittler seyn. Er verpflichtet sich nun gleichsam dem außergöttlichen Seyn durch die Menschwerdung. Wir können also nun sagen: das, was anfänglich, ἐν ἀρχῇ, bei Gott, ja in einem gewissen Sinn selbst Gott war, das Subjekt, durch welches in der Folge alles gemacht worden, das alsdann (nach der Schöpfung, seit dem Fall) ἐν μορφῇ θεοῦ, und der eigentliche Herr des menschlichen Bewußtseyns war, eben dieses Subjekt ist, als die Zeit erfüllt war, zu einer bestimmten Zeit als Mensch geboren. Diese Geburt ist ein letztes, aber völlig äußeres, ganz in den Kreis anderer äußerer Begebenheiten eintretendes Ereigniß. Dieses Faktum konnte nicht — bloß im Bewußtseyn der Menschheit vorgehen, es konnte nicht, wie die Fakta der Mythologie, eine bloß subjektiv-objektive Wahrheit haben, ihm war eine absolut objektive Wahrheit nothwendig, es mußte ein unabhängig von menschlichen Vorstellungen sich Ereignendes seyn.

Dieß wird Ihnen sofort einleuchten, wenn Sie nur Folgendes überlegen.

Früher zeigten wir, daß die Versöhnung im Heidenthum eine bloß äußere war. Statt dessen ist auch zu sagen: sie war eine bloß subjektive, weil sie den wahren und eigentlichen Grund der Trennung von Gott, den göttlichen Unwillen selbst, nicht, sondern nur seine Folge im Bewußtseyn überwand. Da es hier die bloße Folge galt, so ging auch die Versöhnung bloß im Bewußtseyn vor, d. h. eben, sie war eine bloß subjektive. Hier aber gilt es, den göttlichen Unwillen selbst, nicht die bloße Folge im Bewußtseyn, sondern die Ursache aufzuheben. Dieß konnte nur durch ein objektives Ereigniß geschehen. Was dort (im Heidenthum) nur subjektiv war (nur subjektive Wahrheit hatte), das mußte hier objektiv geschehen. Das, was dort Fabel war, wurde hier zur Wahrheit. Gerade, was die Heiden nur glaubten, sich, wie die deutsche Sprache treffend sagt, nur ein-bildeten, daß Götter in menschlicher Gestalt existiren, das wurde hier zur sichtbaren Wahrheit, mit

menschlichen Augen gesehen, ja, wie Johannes sagt, mit den Händen betastet, und es ist leicht einzusehen, daß eine solche Geschichte, wie die, welche wir jetzt durchlaufen haben, und die man freilich in Büchern nicht verzeichnet finden kann, daß eine solche Geschichte nur durch ein solches Ereigniß endigen konnte, daß ein solches Ereigniß sie beschließen mußte.

Mit dieser Erscheinung ging jene ekstatische Geschichte in wirkliche Geschichte über. Der Zustand, in welchem das menschliche Bewußtseyn während des Heidenthums sich befand, war, wie oft bemerkt, ein Zustand des außer-sich-gesetzt-Seyns. Dieser ekstatische Zustand, der für das Bewußtseyn zugleich eine Folge von Vorstellungen, also eine innere Geschichte mit sich brachte, konnte nicht anders beendigt werden als durch ein Ereigniß, das außerordentlicher, transscendenter als alle Fakta jener inneren Geschichte, auf der andern Seite von unzweifelhafter, objektiver Realität, eine nackte, gemein-historische, nämlich äußere, Thatsache war. Dadurch kam das ekstatische, außer aller Wirklichkeit gewesene Bewußtseyn auf den Boden der Wirklichkeit zurück, und nur durch ein solches Faktum konnte es dahin zurückgebracht werden. Nur ein wirkliches Faktum, das aber zugleich so außerordentlich war, daß Größeres nicht geschehen mochte, konnte das Heidenthum beschließen, d. h. ihm ein definitives Ende machen.

In einem andern Sinn freilich ist genug gesagt worden: die Apostel, oder überhaupt die ersten Verbreiter des Christenthums haben die übernatürliche Empfängniß Christi erfunden, um dadurch das Christenthum den Heiden annehmlicher, weil ihren Vorstellungen analoger zu machen. Bei dieser Auskunft, die sich übrigens ohne sonderliche Anstrengung finden ließ, wurde vergessen, daß die Erzählung von der wunderbaren Empfängniß Christi gerade auch in einem zunächst für Hebräer geschriebenen Evangelium vorkommt, und daß vorausgesetzt oder angenommen (wiewohl nicht zugegeben), daß durch diese Fiktion bei den Heiden etwas zu gewinnen, bei den Juden mit eben derselben mindestens ebenso viel zu verlieren war, und doch waren die Apostel zuerst und zunächst wenigstens an diese angewiesen. Auch nicht daran

wurde gedacht, daß die Lehre von dem Mensch gewordenen, als Mensch gekreuzigten und gestorbenen Sohn Gottes den Juden ein Aergerniß — ein scandalum —, den Hellenen oder Heiden wenigstens eine Thorheit war, etwas, das sie verlachten. Nicht als simile oder analogon, nicht als Aehnliches, vielmehr als Entgegengesetztes, als contrarium sollte diese Idee auf die Heiden wirken. Der, welcher ἐν μορφῇ θεοῦ war, und sofern er in ihr war, dieser konnte der Gott des Heidenthums heißen, aber nicht der in Knechtsgestalt erscheinende und bis zum Tod erniedrigte. (Von μορφαῖς θεῶν ist bei Hellenen viel die Rede. So sagt Sokrates bei Xenophon [1]: Bis du die Gestalten der Götter (τὰς μορφὰς τῶν θεῶν) siehest, genüge dir ihre Werke zu betrachten und sie zu verehren. Ebenso Cicero [2]: saepe Faunorum voces exauditae, saepe visae formae Deorum). Der, welcher ἐν μορφῇ θεοῦ sich befand, war eben in dieser μορφή, als natürliche Potenz, Princip des Heidenthums. Indem er dieser Gestalt sich entäußerte bis zum Tod — in dem auf solche Weise sterbenden starb das ganze Heidenthum. Nach diesem Faktum war alles, was die Heiden von Göttern in menschlicher Gestalt, oder auch, was sie von Sterblichen, denen sie augustiores quam humanos natales zuschrieben, geglaubt hatten, als Wahn erklärt. Wenn die Sachen selbst kommen, verschwinden die bloßen Schatten derselben. Gegen ein so objektives, unter den Augen der entzauberten Welt vorgegangenes Faktum verschwand alles früher Geglaubte und wurde zur Fabel, wenn es gleich anfänglich nicht bloße Dichtung, sondern allerdings in einer gewissen subjektiven Nothwendigkeit begründet war. Es ist eine bekannte Sache, daß die Geschichte seit der Erscheinung Christi eine ganz andere Bedeutung annimmt, als sie vor derselben hatte.

[1] Memor. IV, 3, 13.
[2] de Nat. D. II, 2, 6.

Einunddreißigste Vorlesung.

Ich habe bis jetzt, wie es meine Gewohnheit ist, die nach meiner Ueberzeugung richtige Ansicht erst im Allgemeinen dargelegt; jetzt will ich einiges noch im Speciellen erläutern, auch einige mögliche Einwürfe beantworten.

Was also die physische Seite der Menschwerdung betrifft, so beruht sie im Allgemeinen darauf, daß die zweite Potenz ihrem substantiellen, von Gott unabhängigen Seyn nach gegen die höhere zunächst zum Stoff wird, um damit den Uebergang zur völligen Kreaturisirung dieses Seyns, soweit es ein außergöttliches ist, zu finden, womit alsdann das rein Göttliche in ihr, ihr lauteres Selbst — sich selbst befreit, die reine Gottheit in dem Mensch Gewordenen wieder hergestellt ist, indem nun auch die dritte Potenz als göttliche Person, als heiliger Geist, sich mit ihm verbinden kann. Das Wesentlichste hierbei ist das Verhältniß zu der dritten Potenz, gegen welche allein nach unserer Behauptung jenes zum Stoff Werden des Außergöttlichen, also der Uebergang zur Menschwerdung sich denken läßt. Nun sprechen zwei Evangelien von der Empfängniß Christi (welche eben dieser Uebergang ist), hier muß sich also wohl auch die Spur jenes Verhältnisses finden — und sie findet sich auch. Bei Matthäus (1, 20) sagt der Engel zu Joseph: *τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ* (in der Maria) *γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου*, denn das in ihr Gezeugte ist vom heiligen Geist. Die vielfach

wechselnde Bedeutung der Präposition ἐκ fordert keineswegs, dieses ἐκ sensu materiali zu nehmen, so daß es die causa ex qua anzeigte, es kann auch sensu potentiali erklärt werden: „Das in ihr Empfangene ist **in Kraft** des heiligen Geistes empfangen", d. h. so daß der heilige Geist es möglich machte. Wirklich nur in Kraft der höheren Potenz konnte die vorausgehende sich materialisiren, sich zum Stoff, zur Materie einer künftigen Geburt machen. *Πνεῦμα ἅγιον*, heiliger Geist, kann auch nicht bloß göttliche Allmacht bedeuten (= *πνεῦμα θεοῦ*). Mit solchen allgemeinen Erklärungen wird alles höhere Geschichtliche, alles Successive aufgehoben, worin, wie wir nun in schon vielen Fällen gesehen, ganz allein das Erklärende liegt. Ich will nicht behaupten, daß der Verfasser des Evangeliums sich bei dem Ausdruck dasselbe gedacht habe, was wir dabei denken. Dieß ist auch ganz unnöthig; man sieht in vielen Fällen die Evangelisten einfältig niederschreiben, wovon sie persönlich den Zusammenhang — die ganze Bedeutung — nicht übersehen. Sie verhalten sich zum Theil wie das Bewußtseyn in der Mythologie, das auch ausspricht, dessen Sinn es selbst nicht übersieht; der Begriff der Inspiration wäre vorzüglich in diesem Sinn festzuhalten. Von jeher ist dogmatisch festgesetzt worden, die Wirkung des heiligen Geistes sey in keinem Fall eine solche, die erlaube, Jesum einen Sohn des heiligen Geistes zu nennen — er sey in jenem Moment nicht *σπερματικῶς*, sondern *δημιουργικῶς* wirksam gewesen. Man könnte dieß so verstehen: Wenn A^2 zum Stoff, das heißt = erster Potenz, wird, so wird A^3 = der zweiten, das heißt die demiurgische Funktion geht zu der dritten Potenz fort. — So die erste Bildung jener relativ zwar materiellen, aber ebenso relativ immateriellen Unterlage des Menschen Jesu. Von da entsteht der Mensch Jesus wie jeder andere Mensch durch bloß natürlichen Verlauf.

Ein anderer Ausdruck scheint mir ebenfalls belehrend: der heilige Geist habe hiebei nur *οἰκονομικῶς* gewirkt. Unter der göttlichen *οἰκονομία* verstehen nämlich die Wissenschaftlichen unter den Kirchenvätern nicht bloß die Mehrheit der göttlichen Persönlichkeiten überhaupt, sondern

das Verhältniß, die Ordnung, kraft der sie zugleich als successive, aufeinander folgende Potenzen wirken und erscheinen.

Nicht weniger sprechend in Bezug auf die Mitwirkung des heiligen Geistes sind die Ausdrücke bei Lucas. In den Ausdrücken: „Der heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten dich überschatten", liegt die Andeutung des heiligen Geistes als des Höheren, das über ein anderes und zu ihm hinzukommt; es erinnert an die Rede des Anaxagoras: Εἶτα νοῦς ἐπελθὼν (das nämliche Wort) αὐτὰ διεκόσμησε — dann kam der Nus darüber, nämlich über die Homoiomerien (die Weltstoffe), und brachte sie in Ordnung. Indem sich die vorhergehende Potenz erniedrigt, gibt sie der höheren Raum, und wirkt gleichsam attrahirend auf diese, setzt sie in Wirkung[1]. Ich kann hiebei füglich alle Nebenumstände der beiden Erzählungen unerörtert lassen; es ist uns bloß um die Hauptsache zu thun, daß nämlich die Menschheit des Logos nur eine ἐκ πνεύματος ἁγίου, nur eine unter Hinzukunft oder Mitwirkung des heiligen Geistes angenommene ist. — Ich will hier eine allgemeine Bemerkung anknüpfen. Stets und überall muß man auch im N. T. die Sache selbst und die Auffassungsweise derselben unterscheiden. Letztere ist durch die Zeit sowie durch die Begriffe des Auffassenden bestimmt. Die Sache ist älter als jede Darstellung derselben, jene bleibt objektiv, wenn man in dieser auch etwas Subjektives zugibt. So könnte man immer in der Erzählung des Lucas außer der epischen Darstellung auch eine epische Ausschmückung zu erkennen glauben. Dieß könnte ohne alle Gefahr für die Sache selbst geschehen. Das Wesentlichste ist, daß der Logos zu seiner Menschwerdung, oder, um mich bestimmter auszudrücken, daß er um den ersten Grund zu seiner Menschheit zu legen, keines anderen Stoffes bedurfte, als den er in sich selbst dadurch hatte, daß er in sich ein von seinem

[1] Schon durch das ursprüngliche Verhältniß der Potenzen ist bestimmt, daß die zweite Potenz nur gegen die dritte sich materialisiren kann, denn eine Potenz kann sich nur erniedrigen, ins Materielle herabsetzen, gegen die höhere. Ohne die höhere Potenz war jener Uebergang unmöglich, aber in Kraft der höheren Potenz, d. h. jener Potenz, welche außer der Spannung gedacht πνεῦμα ἅγιον heißt, in Kraft dieser war er allerdings möglich.

eigentlichen Selbst verschiedenes, ihm nur gewordenes, zugestoßenes Seyn hatte, auf dem seine Unabhängigkeit von Gott, seine selbständige vom Vater unabhängige Herrlichkeit beruhte, und das nur eben Er — (sein eigentliches Selbst) — zur Potenz eines kreatürlichen menschlichen Seyns herabsetzen kann. Indem also der Logos dem Substantiellen nach (das Substantielle ist eben das von Gott Unabhängige in ihm) sich entherrlicht, der μορφὴ θεοῦ, die im frühern Zustand das Göttliche zudeckte, sich beraubt (denn selbst im alten Testament konnte das Persönliche nur durch das Natürliche durchwirken), indem der Logos der Substanz nach sich ins Materielle herabsetzt, wird das wahre Göttliche, die wahre Herrlichkeit in ihm aufgedeckt, die Hülle abgezogen. Wir sahen seine Herrlichkeit, sagt Johannes. Der Uebergang selbst ist allerdings ein außerordentlicher, d. h. er ist nicht aus den Principien der bloß materiellen Welt zu erklären. Ihn zu begreifen, müssen wir bis zu den übermateriellen Ursachen aufsteigen, aber außerordentlich wie er ist, d. h. aus der gemeinen Ordnung der Dinge nicht zu erklären, ist er in der höheren Ordnung nicht unnatürlich, sondern allerdings natürlich und begreiflich. — Nun noch kurz einige mögliche Einwürfe.

Wenn Christus den ersten Stoff, das πρῶτον ὑποκείμενον seines organisch-menschlichen Seyns (nur von diesem ist die Rede), wenn er diesen nur aus sich selbst geschöpft hat, so thut dieß seiner Herkunft von den Vätern so wenig Eintrag, als wenn die andere Theorie die Mitwirkung jedes menschlichen, d. h. jedes von den Vätern herkommenden Vaters ausschließt. Wenn nach der angenommenen Theorie die bloße Abstammung durch die Mutter ihn zum Abkömmling der Väter macht, so wird dieß auch für unsere Theorie gelten, und da jene Grundlage in den organischen Proceß der Mutter aufgenommen werden muß, damit ein Mensch entsteht, so ist der Menschgewordene der Sohn seiner Mutter wie jeder Mensch, und dadurch der Sohn der Väter bis auf David, ja bis zum Ahnherrn des Menschengeschlechts selbst.

Nimmt die gewöhnliche Theorie keine creatio ex nihilo des vollständigen Menschen an (da in diesem Fall auch die Mutter hinwegfallen

müßte), so nimmt sie einen Stoff in der Mutter an, der übernatürlich belebt worden sey, aber dabei entsteht die bekannte Schwierigkeit, daß eine menschliche Mutter von der sogenannten Erbsünde nicht ausgenommen gedacht werden kann. Ich will die hiefür gesuchten Auskunftsmittel nicht erwähnen, das Beste darunter ist nur eine ad hunc actum, für den einzelnen Fall erfundene Hypothese, und schon darum verwerflich. Daß aber die vermittelnde Potenz, welche außer Gott und als Gestalt (als μορφή) auf gleichem Fuß mit Gott war, daß diese, vermöge des in ihr übersubstantiell gebliebenen Göttlichen, das ihr eigentliches Selbst, aber vor dem Substantiellen nicht sichtbar ist, daß die vermittelnde Potenz vermöge des verborgenen Göttlichen ihr außergöttliches Seyn der höheren Potenz unterwirft, es zur Materie der Verwirklichung der höheren und dadurch zur Materie der Wiederherstellung des wahren göttlichen Seyns selbst macht, wie es ursprünglich im Menschen gewesen war — dieser Hergang ist nicht eine bloß ad hunc actum erfundene Hypothese, sondern Folge des durch Mittelglieder hindurch nachgewiesenen allgemeinen Gangs oder allgemeinen Fortschrittes, der darauf beruht, daß das Vorausgehende und in diesem Vorausgehen Selbständige sich nachher dem Höheren als Materie seiner Verwirklichung unterordnet.

Eben diese Erklärung hebt nun auch alle Schwierigkeit auf hinsichtlich der ausdrücklich behaupteten Unsündlichkeit Christi (wie denn gesagt ist: er sey uns in allem gleich geworden, die Sünde ausgenommen). War der (erste) Stoff zu der Menschheit Christi aus dieser materiellen Welt genommen, so mußte er seiner Menschheit nach auch an der allgemeinen Ataxie dieser Welt theilnehmen. War aber jener Grundstoff nicht von dieser Welt, war er ein erst zu diesem Ende, erst im Actus der Menschwerdung selbst materiell gewordener, so begreift sich, wie dieses Princip, das, wohl zu merken, nur gegen die noch höhere Potenz sich materialisirt, während es gegen die tiefere völlig seine geistige, dominirende Eigenschaft behält — es begreift sich, sage ich, daß dieses Princip den Stoff dieser untergeordneten materiellen Welt, ohne welche ein wirklicher, d. h. uns vollkommen gleicher, Mensch unmöglich

wäre, daß es den Stoff dieser Welt anziehen und doch der in derselben herrschenden Ataxie widerstehen, und daß so ein vollkommen heiliger Mensch erzeugt werde.

Man könnte hiegegen einwenden, daß das substantielle Seyn des Logos ein außergöttliches, ja von Gott unabhängiges, insofern auf gewisse Weise unheiliges sey. Ganz richtig; aber gerade in der Menschwerdung unterwirft er dieses Seyn dem Vater, und macht es Gott gehorsam, Gott ganz unterwürfig. Durch diese gänzliche Unterwerfung unter den Vater heiligt er dieses Seyn, und diese Heiligung wird durch den Tod vollendet. Daher sagt Christus in seinem letzten Gebet: Ich heilige mich für sie (zu ihrem Besten), damit auch sie wahrhaft geheiliget werden. An einer andern Stelle (Joh. 10, 36) antwortet er den Juden: Den der Vater geheiligt hat und in die Welt gesendet, von dem sagt ihr, er lästere Gott, weil ich sagte, daß ich Gottes Sohn bin. (Hier wird die Heiligung Christi dem Vater zugeschrieben, denn nicht vermöge seines natürlichen, sondern nur vermöge seines selbstgöttlichen, mit dem Vater einigen Willens ist er Mensch geworden. Was aber das Göttliche in Christo thut, das wird angesehen als vom Vater selbst gethan). Indem er jenes gegen Gott selbständige Seyn dem Vater unterwirft, macht er dieses Seyn zum Gefäß, zur attrahirenden Potenz des heiligen Geistes; auf diese Weise ist die Heiligung auch des Fleisches Christi durch den heiligen Geist begreiflich und verständlich. Wollte man daher auch die Potenz, welche wir als den eigenthümlichen Grundstoff der Menschheit Christi erklären, ihrer relativen Erhabenheit über die Materie dieser Welt ohnerachtet, dennoch in ihrem Verhältniß zu Gott insofern unheilig nennen, als alles unheilig ist, was außer Gott ist, so heiligt sie sich eben durch die Menschwerdung selbst, d. h. durch die gänzliche Submission ihres substantiellen (außergöttlichen) Seyns, welche man ebensowohl ansehen kann als Uebergang zur Geburt der dritten Potenz, die, wenn alle Spannung aufgehoben ist, als der heilige Geist selbst ins Bewußtseyn eintritt. Denn das ist nach den einstimmigen Zeugnissen des N. T. der eigentliche Gewinn der Menschwerdung und des Todes Jesu, daß er uns dadurch den heiligen Geist erworben, also

die durch den Fall unterbrochene, göttliche Geburt in den drei Personen wiederherstellt; denn dieß ist gemeint, wenn es heißt, daß wir wieder Gottes Kinder werden. Wegen dieser Wiederherstellung des ganzen göttlichen Seyns im Menschen wurden die Apostel angewiesen, alle Völker zu taufen auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes.

Man kann, um einen andern möglichen Einwurf zu erwähnen, unsere Annahme, daß der Logos den Stoff seiner Menschwerdung aus seiner eignen Substanz genommen, nicht etwa vergleichen mit jener Meinung der Valentinianer und anderer der Materie Abholder, die da leugneten, daß Christus ein dem unserigen ähnliches Fleisch gehabt habe, und die lehrten, er habe einen Leib vom Himmel mitgebracht, mit dem er durch die Maria nur wie durch einen Kanal hindurchgegangen sey. Unsere Annahme ist, daß Christus den Stoff seiner Menschwerdung aus seiner eignen Substanz geschöpft, die aber vom Göttlichen in ihm zur Potenz eines Menschen herabgesetzt worden, — wir setzten hinzu, daß diese Potenz eines Menschen völlig demselben organischen Proceß unterworfen worden, der nothwendig ist, damit ein wahrer wirklicher Mensch entstehe. Nur die erste Möglichkeit zur Menschwerdung mußte in ihm liegen, um wirklich Mensch werden zu können.

Allerdings — und dieß ist eine dritte Bemerkung — ergibt sich aus unserer Theorie, daß mit der Menschwerdung Christi ein völlig neues, zuvor in der Welt nicht gewesenes Element in die Welt gekommen ist. Dieß kann aber theils der wahren Menschheit Christi nichts derogiren; nur ein substantiell neues Princip ist dadurch in die Welt gekommen, und es kam in die Welt nicht als ein von den Gesetzen derselben Ausgenommenes, oder das kein sich Analoges in der Welt hatte, sondern die Entherrlichung bestand gerade darin, daß es einem in dieser Welt Seyenden ganz analog und denselben Gesetzen unterworfen wurde.

Ein substantiell neues Element, das mit Christo in die Welt gekommen, kann dem nicht so unerwartet seyn, der z. B. Christi

Aeußerungen von seinem Fleisch und Blut als einer himmlischen Nahrung bedenkt. Vielleicht kann selbst der Sinn des Nachtmahls nur durch eine solche Voraussetzung völlig begriffen werden. Auch aus andern Gründen aber ist anzunehmen, daß Christus, obwohl sonst vollkommener und wahrer Mensch und nicht etwa bloß einen Scheinkörper tragend (wie die sogenannten Doketen annahmen), doch durch seine körperliche Beschaffenheit über den Druck der irdischen Materie erhaben war. Auf eine eigenthümliche höhere Stimmung auch seines Physischen wäre aus manchen Thatsachen zu schließen, z. B. daß das Volk sich drängte, ihn zu berühren, *ὅτι δύναμις παρ' αὐτοῦ ἐξήρχετο* — weil eine Kraft von ihm ausging und alle geheilt wurden [1] — er selbst fühlt das Ausgehen einer solchen Kraft von sich in einem ausdrücklich erzählten Fall [2]; es gehören hieher seine wundervollen Fortschritte als Kind, die ungemeine Feinheit seines Geistes, sein frühes Verscheiden am Kreuz, da Gekreuzigte sonst bis zum dritten Tag und wohl noch länger Leben in sich behielten.

Auch für die Kunst ist es nicht unwichtig, wie man über diesen Punkt denkt. Unter den Theologen selbst und schon unter den Kirchenvätern war über das äußere Ansehen Christi nicht einerlei Meinung. Ein Theil glaubte, er müsse auch äußerlich als der Schönste unter den Menschenkindern gedacht werden, nach der Stelle im 45. Psalm. Andere meinten im Gegentheil, er sey äußerlich unansehnlich, ja häßlich gewesen, nach der Jesaianischen Weissagung [3]: „Gleich wie viele über ihn sich entsetzten, weil seine Gestalt weniger schön (entstellter) als selbst des Geringsten unter den Menschen war, so werden (in der Folge) viel Heiden über ihn jauchzen". Ein Theil meinte, er sey weder schön noch häßlich von Gestalt und Ansehn gewesen. Wie man nun aber insbesondere die Gesichtszüge Jesu sich denke (wobei jedenfalls die verschiedenen Arten der Schönheit zu erwägen wären, die der Lateiner durch pulcher, venustus, formosus unterscheidet; Sueton sagt z. B. von

[1] Luc. 6, 19.
[2] Marc. 5, 30. Luc. 8, 46.
[3] Kap. 53.

einem der Cäsaren [1], er sey vultu magis pulchro quam venusto gewesen): aber das müßte doch schon in dem Aeußern und Physischen Christi sichtbar seyn, daß seiner Körperlichkeit ein Element zu Grunde lag, das nicht von dieser Welt war. In dieser Hinsicht scheint mir in Skulptur und Malerei das wahre Christus-Ideal noch nicht dargestellt.

So viel also von der Menschwerdung. Von nun an haben wir ganz bloß mit dem Mensch Gewordenen zu thun.

Hiermit befinden wir uns auf dem Schauplatz jener Fragen und jener sich widersprechenden Behauptungen, zu denen die Vereinigung der beiden Naturen in Christo Veranlassung gibt. Wie die Theologie in der Trinitätslehre zwischen einem Zuviel und Zuwenig, zwischen Arianismus und Sabellianismus periclitirt, so schwebt auch die Lehre von der Person Christi zwischen den zwei Klippen des Eutychianismus und des Nestorianismus. Eutyches sagt: vor der Vereinigung seyen zwei Naturen, nach der Vereinigung nur eine. Daher die späteren Anhänger des Eutyches Monophysiten. Bekanntlich ist der Monophysitismus in einem großen Theil des Orients, namentlich unter den syrischen Christen verbreitet. Dem entgegen nun Nestorius, der fuga oppositi dahin getrieben ist, in der Vereinigung zwei Subjekte, zwei Personen — göttliche und menschliche anzunehmen. Beide, Eutyches und Nestorius, stimmen darin überein, daß vor der Vereinigung zwei Personen sind, aber dieß nimmt auch die orthodoxe Vorstellung an. Stellt man die drei bis jetzt allein dagewesenen Systeme zusammen, so erhält man folgendes Schema:

1.	2.	3.
Christus besteht aus zwei, aber nicht in zwei Naturen.	Christus besteht aus zwei Naturen und in zwei Naturen.	Christus besteht aus zwei Naturen, aber nur in Einer Person.
(Eutychianismus)	(Mehr hat Nestorius nicht behauptet, obgleich er Natur und Person nicht unterscheidet)	(Orthodoxe Vorstellung)

[1] Nero, 51.

Diese Einheit der Person wird aber in der orthodoxen Vorstellung nur hervorgebracht durch gewaltsame Aufhebung der menschlichen Personalität. Eigentlich sind also doch zwei Personen — insofern ist die orthodoxe Vorstellung nur ein verschleierter, d. h. ein im Grunde nur für die Erscheinung aufgehobener Nestorianismus.

Keine von diesen Vorstellungen befriedigt; die einzig mögliche vierte ist, eben dieß zu leugnen, was alle drei voraussetzen, nämlich Christus sey aus zwei Naturen, und zu behaupten, Christus sey zwar in duabus, aber nicht ex duabus naturis. Das Letzte zu leugnen, ist durch keine kirchliche Satzung verwehrt, denn daß Christus nicht ex duabus naturis sey, daran wurde von keiner Seite gedacht. Dieß ist nun aber eben unsere Vorstellung, inwiefern nach dieser der Logos oder das unmittelbare subjectum incarnationis weder Gott noch Mensch, sondern ein Mittleres — eine natura sui generis ist, die man nicht Gott und nicht Mensch heißen kann — nicht Gott nämlich, inwiefern dieses Subjekt außer Gott, ἐν μορφῇ θεοῦ ist. Dagegen ist es nun nach unserer Entwicklung eben dieses Subjekt, das im Akt der Menschwerdung selbst sich zugleich als göttliches und menschliches setzt. Denn indem es die μορφὴν θεοῦ in menschliches Wesen verwandelt, befreit das Göttliche sich selbst und erscheint, wird offenbar als Göttliches. Dieß war unmöglich, solange die μορφὴ θεοῦ, das Außergöttliche, selbst als Göttliches erschien. So wie dieses seiner Göttlichkeit entkleidet ist, muß das wahre Göttliche hervortreten. Der Actus der Menschwerdung bringt es also nach unserer Ansicht von selbst mit sich, daß das menschgewordene Subjekt seiner absoluten Einheit ohnerachtet, dennoch in zwei Naturen existire, und dieß ist alles, was man bedarf.

Eben diese Ansicht macht aber auch alle jene beschwerlichen und kaum verständlich zu machenden Bestimmungen in der Lehre von der Vereinigung der beiden Naturen überflüssig; denn die Fragen, die zu diesen Bestimmungen Anlaß gegeben, erscheinen nach unserer Darstellung als völlig müßig. Man kann z. B. nicht fragen: warum verhindert das Göttliche — oder warum verhindert die Gegenwart und

die wesentliche Einwohnung des Göttlichen in Christo nicht die Menschheit in ihm, warum hebt sie die Beschränkungen derselben nicht auf? Man kann nicht so fragen; denn nicht vor der Menschwerdung hat das Göttliche als solches, sondern nur jenes Mittlere hat existirt, das weder als unbedingt göttlich noch als menschlich auszusprechen ist. Christus ist erst in der Menschwerdung Gott und Mensch zugleich und in Einer Person, wie er vor der Menschwerdung Gott und Außergöttliches in Einer Person war, wo aber das Göttliche durch das Außergöttliche verhüllt wurde. Die Menschwerdung ist die Bedingung der Befreiung des Göttlichen in ihm, das zuvor in ihm gebunden und verborgen war. Die in Christo erscheinende, offenbar werdende Gottheit kann nicht die Bedingung aufheben, unter welcher sie allein erscheint und offenbar ist, — die Menschheit. Das Göttliche kann nicht das aufheben, in dessen Setzen, quod ponendo es eben Göttliches ist. Das Göttliche setzt nicht sich als das Menschliche (dieß wäre ein Widerspruch), sondern das Eine, weder göttlich noch menschlich zu nennende Subjekt (das eben darum Johannes mit dem so allgemeinen Ausdruck λόγος bezeichnet) — das Eine Subjekt, indem es sich als außergöttlich-göttliches zum Menschen macht, setzt es sich zugleich als göttliches. Die wahre, wirkliche Menschheit ist so wenig in Widerspruch mit der Göttlichkeit, daß das Subjekt vielmehr nur, indem es das, was es nicht vom Vater hat, das unabhängig von dem Vater ihm gegebene Seyn zum Menschlichen herabsetzt, daß es gerade nur insofern das Göttliche, d. h. das, was es von dem Vater in sich hat, befreit, und nur durch die wirkliche Menschheit erst sich in den Stand setzt, die Mittheilungen des Göttlichen als solchen zu empfangen. Christus selbst betrachtet sich daher in Bezug auf dieses Göttliche, d. h. in Bezug auf den in ihm seyenden Vater ganz als Mensch, und was er als solcher Göttliches ausübt, das schreibt er nicht sich (er ist ganz Mensch), sondern lediglich dem Vater zu. „Die Worte, die ich zu euch rede, rede ich nicht von mir selbst. Der Vater, der in mir wohnet, derselbige thut die Werke“[1]. Christus selbst fühlt sich also gleichsam unwiderruflich und

[1] Joh. 14, 10.

ohne Vorbehalt als Mensch — er ist nur Mensch gegenüber dem Vater. Hier ist durchaus keine substantielle Vermischung; das Göttliche bleibt unvermischt mit dem Menschlichen, im Verhältniß des Gebenden, wie das Menschliche des Empfangenden. Gerade nur wegen der Menschwerdung ist der Vater in ihm, wie sollte also die Gottheit in ihm das Menschliche gefährden? Nur weil dieses Subjekt sich ganz (d. h. alles, was in ihm substantiell ist) und ohne Rückkehr zum Menschen gemacht, menschliche Eigenschaften angenommen, sich in menschliche Natur und Wesen verwandelt hat, nur darum ist der Vater mit und in ihm. Nicht seiner wahren Gottheit entäußert er sich in seiner Menschheit, sondern seiner falschen. Eine Entgottung findet nicht in der Menschwerdung statt, sie hatte schon vorher stattgefunden. Da war der Logos entgottet, als er außergöttliche, bloß kosmische Potenz ward, aber nicht sich selbst dazu machte, wie er sich selbst zum Menschen macht. Da blieb nichts Göttliches in ihm als die göttliche Gesinnung, die aber noch verborgen und erst durch die Menschwerdung offenbar wird.

Wenn Christus von sich in der Unterscheidung von dem Vater spricht, so meint er eben sich als jenes Subjekt, welches, um mit dem Vater eins zu seyn, Mensch werden, d. h. das von dem Vater unabhängige Seyn in sich ihm als menschliches unterwerfen mußte. Dieses Subjekt, welches von Gott unabhängig seyn konnte, hat aber nicht bloß menschliche Natur angezogen, wie man ein Kleid anzieht, sondern es ist ganz in humanitatem conversum (Christus ist ewiger Mensch, was sich auf andere Weise nicht denken läßt). Aber gerade und nur durch diese conversio gewinnt es wieder seine Einheit mit dem Vater und so seine eigne Gottheit. Die ganze Geschichte Jesu wird uns um so begreiflicher seyn, je entschiedener wir annehmen, daß der Logos mit allem, was in ihm nicht von dem Vater war, sich zum Menschen gemacht, aber eben darum das ursprünglich mit dem Vater Eine in sich in vollkommener Reinheit und Lauterkeit gesetzt habe.

Eben das, was Christus in Bezug auf seine Lehre sagt, äußert er auch in Bezug auf seine Wunder, welche Wunder sind in Bezug auf

die gemeine Ordnung der Dinge, aber in der höheren, welcher Christus angehört, selbst nur natürlich und in diesem Sinn auch keine Wunder sind. — Daß man sich gegen Wunder sträubt, ist nach den beiden Standpunkten, die man bis jetzt allein kennt, ganz vernünftig und in der Ordnung. Ist Gott absolut außer und jenseits der Welt, so hat jenes für einzelne Fälle angenommene Herübergreifen Gottes in diese ganz unabhängig von ihm ablaufende, ein für allemal eingerichtete Weltmaschine etwas so Kleinliches, daß eine solche Vorstellung für einen aufgerichteten Geist keiner Widerlegung bedarf. Ist aber Gott in der Welt, so ist sie nur als die nothwendige Folge seiner Natur; er ist in ihr nur als blinde Substanz. Hierin kann man wieder nur dem Naturalismus oder, wenn man lieber will, dem Pantheismus nicht Unrecht geben. Wenn Gott mit seinem Willen in der Welt wäre, so könnte die Welt nicht so voller Zertrennung, Verwirrung, Irrthum, Krankheit und Unheil aller Art seyn. Darin hat also der Naturalismus ganz Recht, daß Gott nicht mit seinem Willen in der Welt ist. Aber eben darum, sagen wir nun, ist er mit seinem Unwillen darin, und eben darum ist die Welt, in der er mit seinem Willen seyn könnte, potentiâ, dem Stoff nach, immer vorhanden, und eben damit ist auch die Möglichkeit des Wunders gegeben. Denn wenn Gott in irgend einem Punkt der Welt mit seinem Willen ist, so muß, so zu reden, das Krumme gerade, das Kranke gesund, das Verkehrte zurechtgestellt werden. Die meisten Wunder Christi sind Heilungen, und er selbst sagt: er heile die Kranken ἐν πνεύματι ϑεοῦ, durch den Geist, d. h. durch das Wollen des Vaters, den er auch oft ausdrücklich deßhalb anruft. Nachdem er Mensch geworden ist, so ist das Gebet zu dem Vater der tiefste Actus seines sich selbst als Mensch Erkennens, und indem er sich aller Göttlichkeit entäußert (gleichsam durch sein Wollen ein vacuum hervorbringt), zieht er den göttlichen Willen an sich, und in Kraft dieses an sich gezogenen Göttlichen verrichtet er die Wunder. Uebrigens wäre hier freilich der Ort, aber es ist nicht die Zeit zu einer ausführlichen Kritik der Wunder (nicht einer historischen, welche ich voraussetze, und für welche ich die größte Strenge und eben darum die

größte Freiheit in Anspruch nehme), aber der Unterscheidung der Wunder, die nicht alle von einerlei Art sind, und unter denen auch solche sich befinden, in denen man bestimmter die Potenz des Heidenthums erkennen möchte.

Einige Theologen, die von allem Gedanken an Heidnisches weit entfernt sind, sehen in manchen Wundern nicht Wichtigkeit genug, um sie gerechtfertigt zu finden. Christus sollte nach ihrer Meinung nicht so tief herabsteigen, z. B. sollte nicht auf der Hochzeit in Cana „ein ganz untergeordnetes Moment, eine augenblickliche Verlegenheit im geselligen Leben", der Mangel an Wein, dazu dienen, seine Herrlichkeit zu offenbaren. Man denkt nicht daran, daß an Christo das Heidenthum so viel Theil hat als das Judenthum, daß er aus dem Judenthum und jüdischen Vorstellungen allein nicht erklärbar ist. Das Judenthum gibt nur die Materie seiner Erscheinung, Er selbst aber ist die dem Judenthum fremde Potenz des Heidenthums. Darum der Haß der Juden, die dieß schon in dem Lebenden fühlten — und sein Materielles zerstören und tödten mußten, damit jene Potenz, die der Heiden Heiland werden sollte, völlig frei werde; wie Christus selbst, als er hört, daß auch Hellenen nach ihm fragen, antwortet (Joh. 12, 24): Ich sage euch, so das Samenkorn nicht in die Erde fällt, bleibet es unfruchtbar, so es aber stirbet, wird es viele Frucht tragen. Ja im Lauf seines Lebens wird er, der mit seiner ganzen Substanz Mensch, und nur der Gesinnung nach göttlich, also allen Beschränkungen der Menschheit unterworfen ist, im Lauf seines menschlichen Lebens selbst erst wird er sich als der Potenz des Heidenthums wieder bewußt. Welch ein Weg von dem an, der sagt: er sey nur zu den verlorenen Kindern Israels gesendet, bis zu dem, der den Jüngern sagt: Gehet hin in alle Welt, lehret und taufet alle Völker — *πάντα τὰ ἔθνη!* Dieß ist für einen jüdisch Geborenen ein immenser Schritt. Was also die Wunder der eben angeführten Art betrifft, so hat man nicht bedacht, daß eben der, welcher in Cana den Wein und anderwärts das Brod für 5000 Mann beschafft, daß eben dieser von den Heiden, ohne daß sie ihn in seiner Wahrheit erkannten, als der freundliche, wohlwollende Geber des Weins

und der Brodfrüchte verehrt wurde. Aus dem Gesichtspunkt des Ziemlichen, Schicklichen, möchte sich also gegen jene Wunder nichts einwenden lassen. — Doch das alles sind nur Winke, Andeutungen, die sich nicht mehr ausführen lassen. — Eine Anwendung will ich jedoch von dem zuletzt Erörterten noch machen, weil ich überzeugt bin, daß sie vielen ein großes Licht gibt.

Nach dem Umsturz des ursprünglichen Seyns zieht Gott seinen eignen Willen von der Welt zurück. Mit seiner Persönlichkeit ist Gott nicht mehr in der Welt, persönlich ist er nur noch in der Führung des israelitischen Volks; — der Unendliche, der Unumschränkte, wie man ihn so gern nennt, hat sich in einen ganz engen Kreis zurückgezogen; das Weite, das Unermeßliche, wie man sagt, das Weltall, wirkt bloß noch seine Natur, nicht sein Wille[1]. Aber dasselbe muß nun auch von der zweiten göttlichen Person gelten. Auch diese hat sich von der Welt in den engern Kreis zurückgezogen, auch der Sohn ist nur noch seiner Natur nach demiurgische Potenz (er zieht sich seine demiurgische Wirkung nicht an, sondern übt sie bloß seiner Natur nach, willenlos aus), seine Persönlichkeit ist mit ganz anderem beschäftigt, — persönlich ist er nur noch υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου — des Menschen Sohn —.

Folgende Einwendung wäre ganz natürlich. Die Erhaltung der Welt ist nur fortdauernde Schöpfung. Nun könnte die Welt ohne die fortdauernde Wirkung der demiurgischen Potenz nicht bestehen. Nun hat aber die Welt fortgedauert. Also, könnte man schließen, hat jenes Subjekt in seinem mittleren Zustand, in seiner außergöttlichen Göttlichkeit — es hat sogar als der Menschgewordene jene demiurgische Wirkung fortgesetzt. Diese Wirkung aber ist Allmacht, Allmacht aber gegen die Voraussetzung einer wirklichen Menschheit, welche vielmehr die Allmacht ausschließt. Hierauf antworte ich: Allerdings hat der Logos die demiurgische Wirkung ausgeübt, zunächst in seinem von Gott unab-

[1] Man findet den mit einzelnen Menschen, mit Abraham, mit Moses verkehrenden Gott, den Gott, der einem einzelnen Volk Gesetze gibt, wunderlich — allerdings ist dieß nicht der Gott, der im Großen und Ganzen des Weltalls wirkt. Denn zu diesem hat Gott kein persönliches Verhältniß mehr.

hängigen Seyn, da er ἐν μορφῇ θεοῦ war, aber eben bloß naturâ suâ, vermöge seiner wesentlichen Stellung in der Schöpfung, vermöge des natürlichen und nothwendigen Bezugs auf das von sich selbst der Form widerstrebende Seyn (entgegenstehende Princip). Dieser natürliche Bezug kann, eben weil er ein natürlicher ist, auch mit der Menschheit nicht aufgehoben werden, so wenig als freilich von der andern Seite die Menschheit diesen Bezug, und also die demiurgische Wirkung, sich anziehen, als Eigenschaft von sich setzen kann. Die demiurgische Wirkung wird nicht aufgehoben; denn sie haftet nicht an dem Zustand, sondern an dem Subjekt. So wenig als z. B. ein Metall, das actu naturae suae schwer ist — so wenig dessen Schwere aufgehoben wird, es mag nun entweder durch einen ungewöhnlichen Hitzegrad verflüchtigt oder in irgend eine Form, z. B. die eines menschlichen Bildes, gegossen werden — so wenig hier die Form des Bildes die Schwere des Metalls aufhebt, ebensowenig kann durch die Menschheit die demiurgische Wirkung der vermittelnden Potenz aufgehoben werden. Das Subjekt bleibt dasselbe, wenn auch die Form, in der es erscheint, eine andere ist. Die demiurgische Wirkung haftet aber an dem Subjekt, also ist sie durch die Menschheit nicht aufzuheben. Von der andern Seite aber kann die Menschheit diese Wirkung sich nicht anziehen, d. h. sie als Eigenschaft von sich setzen. So wenig als im angeführten Beispiel die Schwere des Metallbildes auf das Bild oder die Statue selbst sich bezieht, eine Eigenschaft der Statue ist, ebensowenig kann die Menschheit die demiurgische Wirkung auf sich beziehen. Auf das Dilemma: entweder habe der Logos in der Menschwerdung auch die Allmacht (die demiurgische Wirkung) aufgegeben, oder dieselbe beibehalten, ist daher zu antworten: weder hat die demiurgische Wirkung aufgehört, weil das Subjekt derselben Mensch geworden, noch hat das Subjekt diese Allmacht auch in der Menschheit, d. h. als Mensch (denn dieß ist unmöglich), weil sie nicht an der Art des Seyns, sondern am Subjekt selbst haftet.

Das Subjekt der Menschwerdung dauert in dem Mensch Gewordenen fort, aber in Ansehung des Mensch Gewordenen ist die

demiurgische Wirkung ein actus naturae suae, ein actus irreflexus, nicht ein Akt seines Willens, er ist ein Akt, den er ohne seinen Willen ausübt, der also auch durch seinen Willen Mensch zu werden gar nicht afficirt, aber eben darum auch nicht aufgehoben wird. Es ist ein alter Kanon: actus naturae non ingreditur actum voluntarium. Diesen Satz kann man auch umkehren, insofern als kein actus naturae durch einen actus voluntarius aufgehoben wird. Daß ein Mensch schwer ist, ist ein actus naturae suae, woran der Wille keinen Theil hat, aber eben darum wird auch sein schwer-Seyn durch keinen actus voluntarius aufgehoben — die Schwere bleibt auch unbemerkt von dem Menschen, modo irreflexo, was er thue, oder wie er sich bewege. — Wenn Gott irgendwo mit seinem Willen in der Natur ist, so ist dieß ein Wunder, sagten wir. Darum, wenn ein Wunder geschehen soll, sagt Christus: Du wirst die Herrlichkeit Gottes sehen. Ist aber der Vater wieder mit seinem Willen in der Natur, so auch der Sohn; da wird ihm die demiurgische Potenz wieder persönlich, zum Werkzeug, zum Leiter seines Willens, z. B. bei seinen actionibus in distans; daher durch die Wunder die Herrlichkeit des Sohnes nicht weniger offenbar wird als die Herrlichkeit des Vaters[1]. Die vorgängige Bedingung, daß der Sohn mit seinem Willen wieder demiurgisch wirke, ist, daß der Vater wieder mit seinem Willen in der Natur sey. Darum hängt die Verherrlichung des Sohns in den Wundern von dem Vater ab, wie Christus stets anerkennt.

Ich glaube nun also hinlänglich und bestimmter, als es nach irgend einer andern Theorie geschehen kann, gezeigt zu haben, wie mit der vollkommenen Menschheit Christi seine ursprüngliche Gottheit bestehe.

Ich bemerke nur noch. Die Menschheit Christi kann nur als durch einen actus continuus der Entäußerung bestehend gedacht werden; denn Christus sagt: Ich habe Macht, mein Leben zu lassen (in die Menschheit

[1] Schon als Kind ist er naturâ suâ göttlich, obwohl dieses Göttliche im darauf folgenden Leben sich successiv bethätigt (natura $>$ actus), manifestirt und zur reflektirten (vorher naturâ suâ) Göttlichkeit wird. (Randbemerkung.)

hinzugeben) und es wieder zu nehmen — es ist hier nicht von dem Tod Christi, sondern von seinem selbständigen Seyn die Rede, das er hingeben, und das er auch wieder nehmen könnte. Das ganze menschliche Leben Christi wird nur durch diesen Willen erhalten, daher (Joh. 4, 34): dem Vater gehorsam zu seyn — das ist meine Speise (das Erhaltungsmittel meiner menschlichen Existenz).

Nachdem nun dieß erklärt, würde die Folge der Entwicklung auf das menschliche Leben Christi führen, aber genöthigt auf die Hauptsache mich zu beschränken, muß ich die Erläuterungen mir versagen, die zeigen würden, daß auch das menschliche Leben Christi nach unserer Erklärung in vielen Dingen begreiflicher und verständlicher erscheint als nach den gewöhnlichen Vorstellungen. Mögen die, welche mich verstanden zu haben sich bewußt sind, selbst es versuchen, sich manches im irdischen Leben Christi demgemäß zu erklären, sie werden zum Theil Unerwartetes finden, wie überhaupt, wer nach diesen Vorträgen das N. T. wieder lesen will, gar manches finden wird, was er bis jetzt nicht darin gesehen.

Aber der größte Beweis jenes Gehorsams, jener gänzlichen Unterwerfung unter Gott war der für das Menschengeschlecht freiwillig übernommene Tod, die letzte und größte Handlung des menschlichen Lebens Christi. „Er wurde gehorsam (Gott unterwürfig) bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz".

Ich gehe nun also gleich fort zu diesem letzten Akt des menschlichen Lebens Christi.

Der Tod des Menschen Christus war von Anfang, vor seiner Erscheinung als Mensch schon beschlossen, beschlossen von Seiten des Subjekts, das Mensch werden sollte, und angenommen und gebilligt von Seiten des Vaters. Dieser Tod war nicht etwa ein zufälliges Ereigniß, wie ein anderer Mensch bei einer großen Unternehmung umkommt, es war ein zuvor beschlossenes Ereigniß; dieß erhellt eben aus der Weissagung. Es war ein Opfer, das die göttliche (mit Gott einige) Gesinnung Christi seiner Menschheit auferlegte, ein Opfer, das insofern Gott selbst heischte. Wie läßt sich nun das alles denken? Welche Ursache des

Todes Jesu läßt sich auf Seiten Gottes voraussetzen? — Ohne unsere frühere Entwicklung würde es allerdings schwer fallen, auf diese Fragen zu antworten. Diese früheren Erklärungen erlauben uns aber auch, die wahre Ansicht ohne Weitläufigkeit und mit Wenigem darzulegen. Diese Ansicht ist nun weiter nichts mehr als ein bloßes Corollarium, eine bloße Folge aus dem einmal schon Erkannten und Begriffenen.

Es kam darauf an — und zu dem Ende war Christus in die Welt gekommen —, daß jenem Princip, durch welches wir in beständiger Trennung und Entfremdung von Gott gehalten wurden, daß diesem Princip alle Macht genommen, nämlich, daß es nicht bloß äußerlich, wie im Heidenthum und Judenthum geschah, sondern daß es innerlich, d. h. eben in seiner Macht, seiner potentia, überwunden werde. Im Allgemeinen konnte nun dieß, wie Sie wissen, nur durch die vermittelnde Potenz geschehen. Aber nicht sofern sie jenem Princip selbst nur als natürliche oder ebenfalls kosmische Potenz entgegenstand. Als solche konnte sie es wohl äußerlich überwinden; aber als natürliche Potenz war sie nicht stark genug, es auch in seiner Wurzel aufzuheben, und doch nur so (nur wenn es in seiner Wurzel, seiner Potenz aufgehoben wurde) war eine innere Versöhnung, eine Versöhnung mit Gott selbst möglich, und da Gott selbst diese wollte, so mußte sich auch die vermittelnde Potenz allem unterwerfen, was zur Erreichung dieses Zweckes nöthig war. Denn in Gottes Augen (dieß ist der tiefste Aufschluß, den wir über das gegenwärtige Verhältniß zu geben im Stande sind), in Gottes Augen ist die vermittelnde Potenz, sofern auch sie bloß natürliche Potenz ist, nicht mehr — werth, daß ich so sage, als auch jenes, wenn gleich ihn jetzt negirende, doch nicht durch eigne That, sondern durch die That des Menschen erregte und insofern mit einem gewissen Recht seyende Princip. Dieß ist der wahre Sinn der Gerechtigkeit Gottes, an welche die gewöhnlichen Theorien vorzüglich in der Lehre von dem Tode Christi, und zwar wenn diese Gerechtigkeit gehörig verstanden wird, mit Recht erinnern[1]. Gott ist gerecht, ja die Gerechtigkeit selbst, er ist durch seine Natur gerecht, es wäre

[1] Vergl. oben S. 53. D. H.

gegen seine Natur, wenn er jenes Princip einseitig aufheben ließe. Er ist der Gott dieses Princips so gut als er der Gott des entgegengesetzten, der vermittelnden Potenz ist. Denn er ist der All-Einige, und das ist seine Natur, der All-Einige zu seyn; diese Natur kann er nicht aufgeben, diese ist über allem Willen. Gott ist also gerecht auch gegen jenes Princip, wenn es gleich die Menschheit und die Welt ihm entfremdet. Seine Gerechtigkeit ist seine absolute Impartialität, welche nur der Ausdruck seiner erhabenen All-Einigkeit ist, oder davon, daß er nicht Ein Princip ausschließlich, sondern eben die All-Einheit selbst ist. Darin, dieß zu seyn, besteht die göttliche Majestät. Diese göttliche Majestät erlaubt also nicht, daß das Eine Princip allein in seiner Macht gebrochen und aufgehoben werde. Dazu ist es, kann man sagen, Gottes höchstes Gesetz, jenes Contrarium zu schonen, denn es ist seinem Grund nach das, an welchem er sich (wenn es endlich besiegt ist) das kräftigst Affirmirende seiner Gottheit und Herrlichkeit erzieht — wer dieses Gesetz kennt, hat den Schlüssel zu dem Räthselhaften in der Ordnung der Welt; jenes Contrarium ist überall das Retardirende der göttlichen Weltregierung —, es ist das, was Gott selbst sich zum Gesetz macht, nur innerlich zu überwinden, so nämlich, daß es sich selbst überwunden bekennt. Soll dieß geschehen, so muß die Potenz, deren Natur, deren einziger Wille es eben darum ist, jenes Princip zu überwinden, und nicht bloß äußerlich, sondern innerlich unwirksam zu machen; es ist, sage ich, an dieser Potenz, mit ihrem Beispiel vorauszugehen, selbst zuerst das Opfer zu bringen, d. h. sich in ihrem außergöttlichen Seyn Gott gänzlich zu unterwerfen, welches eben zuerst durch die Menschwerdung geschieht. Schon durch die bloße Menschwerdung, d. h. schon indem die vermittelnde Persönlichkeit alles, was in ihr nicht von Gott ist, Gott unterwirft, geht das rein Göttliche in ihr auf, das nun hinwiederum zurückreicht bis in die lautere Gottheit und in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Vater ist, so daß jede Willensregung dieses Göttlichen in ihr einen gleichen Willen und eine entsprechende Wirkung in dem Vater zur Folge hat. Schon hier steht sie jenem kosmischen Princip nicht mehr als bloß natürliche, sondern

als göttliche gegenüber, daher alle kosmischen Mächte ihr unterthan sind auf ganz andere Weise, als sie auch der bloß natürlichen unterthan sind. Darauf beruht in den Wirkungen, die Christus auf die kosmischen Elemente selbst ausübt, darauf eben, sage ich, beruht in diesen Wirkungen das Wunder, wie ich bereits erläutert habe [1]. Christus übt diese Wirkungen nicht als natürliche, sondern als selbstgöttliche, mit dem Vater einige Macht. Aber auch an der Menschwerdung war es nicht genug, sie war nur der Uebergang zum eigentlichen Akt der Versöhnung. Denn von Anfang, d. h. gleich nach dem Fall, hatte des Menschen Sohn den göttlichen Unwillen auf sich genommen, sich zwischen diesen Unwillen und das von Gott abtrünnig gewordene Seyn, das der Unwille sonst nur verzehren konnte, gestellt; denn auch schon im Heidenthum war nur Er — der nachher Menschgewordene — der eigentliche Vermittler, der einzige Retter und Erhalter (denn dieß heißt σωτήρ) der menschlichen Natur. Indem er aber selbst ein Verhältniß zu dem Gott entfremdeten Seyn einging, hatte er sich auf die Seite des Gott Feindlichen gestellt. Zwar er hat sich das außergöttliche Seyn, in dem er von dem Fall her ist, nicht selbst gegeben, er hat nicht gegen den Vater sich selbst substantialisirt, dieses Seyn ist ihm unabhängig von Gott durch den Menschen gegeben — insofern ist er nicht mit seinem Willen außer Gott. Aber daß er in diesem Seyn beharrte und aushielt, wenn gleich nicht, um sich dessen für sich zu bemächtigen, war sein freier Wille. Indem er dieses Verhältniß zu dem Gott Entfremdeten einging, hatte er also diesem freiwillig sich gleich gestellt; indem er uns gegen Gott vertrat, sich an unsere Stelle setzte, hat er unsere Schuld auf sich genommen, und also auch die Verbindlichkeit, die Folge, die Strafe dieser Schuld zu tragen. Er, der von keiner Schuld wußte, hat durch seine Liebe selbst zum Schuldigen sich gemacht. „Er lud auf sich unsere Schuld, die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Friede hätten". Wer die Schuld eines andern auf sich

[1] Die wahre Wundererklärung findet sich im N. T. selbst, z. B. Matth. 14, 2. Marc. 6, 14 (nicht materiell, sondern mit den δυνάμεις wirken), vergl. 1 Cor. 12, 10. (Randbemerkung).

nimmt, macht sich eben damit selbst zum Schuldigen, und muß das leiden, was der Schuldige eigentlich leiden sollte. Der Bürge, wie Christus auch genannt wird[1], ist der, welcher für einen andern einsteht, ihn gegen das Recht und die dringenden Forderungen des Gläubigers schützt, er ist nicht der selbst Schuldige und doch der Schuldige. Und so, indem er sich für uns zum Schuldigen gemacht, mußte er auch für uns die Strafe der Schuld, den Tod, erleiden.

Man könnte einwenden, daß denn doch vor und nach seinem Tode alle Menschen Todes gestorben, also von dieser Strafe nicht befreit worden seyen. Allein sie sind eines ganz andern Todes gestorben, — selbst die vor ihm Gestorbenen sind in Hinsicht auf seinen künftigen Tod, wie wir in der Folge sehen werden, eines andern Todes gestorben, als den sie ohne ihn würden gestorben seyn. Und so ist es denn wörtlich wahr, daß Er an unserer Stelle gestorben, das Lösegeld für uns bezahlt hat[2], für uns, seine Feinde, die Feinde seiner ursprünglichen Gottheit, weil der Mensch ihn aus seiner Gottheit, d. h. aus der Einheit mit dem Vater, gesetzt hatte. Er hat mit seinem Leben unser Leben losgekauft und aus der Gewalt des Princips befreit, dessen Gefangene wir waren, und das nur durch eine so außerordentliche That in seiner Potenz, seiner Gewalt selbst aufgehoben werden, nur durch ein solches Wunder der Liebe in seiner Macht erschöpft, völlig entkräftet und innerlich besiegt werden konnte, eine Liebe, die bei weitem größer ist als jene Liebe, die den Schöpfer zur Schöpfung bewogen, ein Wunder, von dem wir nur sagen können: in Wahrheit, es ist so, — das wir aber nach keinen menschlichen Begriffen hätten erwarten oder voraussehen können, ja, dem wir gar nicht wagen würden Glauben beizumessen, wenn es sich nicht wirklich ereignet hätte.

Was die äußern Umstände des Todes Jesu betrifft, so ist darüber weiter nichts zu bemerken, als daß bei seinem Kreuz gleichsam die ganze Menschheit versammelt war, Heiden und Juden, denn aus solchen allein bestand das damalige Menschengeschlecht. Merkwürdig ist ferner, daß

[1] Siehe oben S. 81. D. H.

[2] Marci 10, 45. Matth. 20, 28; vergl. 1 Petr. 1, 18. 19.

die Heiden nur das Werkzeug waren, die Juden aber die Urheber. Jene hatten nur die Macht, diese aber den Willen. — Die Heiden, jener errettenden, erhaltenden, versöhnenden Potenz (ohne sie, oder was in ihr wirkte, eigentlich zu erkennen) innerlich näher, indem sie wenigstens ihre Wirkung erfahren hatten, erscheinen gleich hier als die Begünstigteren. Die Juden durch die Strenge ihres Gesetzes von jenen natürlichen Erfahrungen der Heiden zurückgehalten, und anstatt durch ihr politisches Unglück selbst belehrt zu seyn, daß jetzt die Zeit der Erfüllung der alten Weissagungen sich nahe, vielmehr in der härtesten und starresten Anhänglichkeit an die Vergangenheit, an das Gesetz (die sich besonders in den Pharisäern repräsentirte), verstockt und ihre einzige Rettung sehend, die Juden, denen der Messias zuerst und allein verkündet war, mußten, als er erschienen war, die Anstifter und Urheber seines Todes seyn.

Was die besonders schmerzlichen und schmählichen Umstände des Todes Jesu betrifft, so gehörten diese eben auch dazu, seine göttliche Gesinnung nur in ein höheres Licht zu setzen, indem er dem Vater gehorsam war, nicht bloß bis zum Tod, sondern zum gewaltsamen Tod, ja zum Tod am Kreuz, zum schmerzlichsten und schmählichsten von allen, der, unter den Juden unbekannt, bloß durch die Römer bei ihnen eingeführt war. Das Princip des Heidenthums mußte den Tod der Heiden sterben.

Doch liegt eben in dem Kreuzestod selbst zugleich etwas Bedeutungsvolles und Symbolisches. Die Ausspannung am Kreuz ist nur die letzte äußere Erscheinung der langen Spannung, in die er die ganze frühere Zeit hindurch gesetzt war[1]. Sein Tod am Kreuz ist nur der Schluß dieses langen, mühevollen Lebens, während dessen, wie der Prophet sagt, seine Seele gelitten hat. (Jesaias spricht dort[2] nicht bloß vom künftigen, er spricht vom gegenwärtigen Leiden.)

Es ist ganz begreiflich, daß den bloßen verstockten und beschränkten Moralisten der Versöhnungstod Jesu ein Aergerniß, den bloß natürlich

[1] Angst, Gericht = Spannung. (Randbemerkung im Manuscript).

[2] Kap. 53. — Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 317. D. H.

Denkenden eine Thorheit sey. Jene verhalten sich in dieser Hinsicht wie die Juden, diese wie die Heiden. Es ist begreiflich, daß eine Philosophie, welche Gott an der Welt keinen weitern Antheil zugesteht als den, sie als etwas völlig Fremdes aus sich selbst hinausgestellt zu haben, das er jetzt, wie Goethe sich ausdrückt, an den Fingern ablaufen läßt — begreiflich, daß die Philosophie, welche in der Welt kein Gottverwandtes, von Gott selbst herstammendes, zum Leben Gottes selbst gehöriges Princip erkennt, daß eine solche Philosophie auch die Nothwendigkeit einer Versöhnung, und vollends einer Versöhnung durch den Sohn Gottes selbst, nicht begreifen kann. Aber nicht der Gott, der liebend schon seyn mußte, um uns den Sohn zu senden, sondern nur ein von dieser Liebe unabhängiges Princip, cui obnoxii eramus, und das unsere καταλλαγή hinderte, konnte den Tod Christi fordern. Wenn es kein von Gott selbst unabhängiges oder unabhängig gewordenes Princip gibt, das der Versöhnung, der Vereinigung der Menschheit mit Gott entgegensteht, so bedurfte es eines solchen Opfers allerdings nicht. Dann konnte der liebende Vater (wie man zu sagen pflegt) das schwache Geschöpf unmittelbar und aus bloßer Liebe begnadigen. Will man unter solchen Voraussetzungen die Nothwendigkeit des Versöhnungstodes doch noch retten, so kann es nur auf die Art geschehen, wie einige neuere Theologen besonders seit den Kantischen Begriffen gethan haben. Nach diesen Begriffen ist bekanntlich Gott überall nur da, um der Executor, der Vollstrecker des moralischen Gesetzes zu seyn; wäre das moralische Gesetz nicht, und wäre es nicht ein Postulat unserer sittlichen Vernunft, daß die Glückseligkeit, der jede vernünftige Kreatur begehrt, nur an die Erfüllung dieses Gesetzes gebunden, und mit dieser Erfüllung in ein genaues Verhältniß gesetzt werde, so bedürfte es überhaupt keines Gottes. Einen andern als moralischen, — etwa gar einen natürlichen, physischen Zusammenhang zwischen Gott und den sittlichen Wesen gibt es nicht. Gott hätte also die Uebertretung allerdings unmittelbar und ohne weitere Vermittlung vergeben können; es hätte keiner Vermittlung bedurft. Warum hat er denn gleichwohl das Erleiden eines schmählichen Todes von Christo gefordert? Ein sonst verehrungswerther Theolog, der sich

aber der Einwirkung der Kantischen Begriffe eben auch nicht entziehen konnte, antwortet: damit aller Zweifel, den die der Menschheit unverdienter Weise widerfahrene Gnade gegen die Heiligkeit des Gesetzes hätte erregen können, niedergeschlagen, und die Ehre des Gesetzes, dem wenigstens auf diese Art doch genügt wurde, erhalten werde, mußte der Sohn Gottes sterben. Nach dieser Theorie war der Tod Christi nicht aus irgend einem objektiven Grund, er war nur unseres Bedürfnisses wegen nothwendig, nämlich nur, um die heilsame Ueberzeugung von der Heiligkeit des Gesetzes in uns zu befestigen, wodurch also der Zweck dieses Todes vollends ein bloß pädagogischer wird, wenn anders auch nur dieser erreicht wird, da Gott doch über den Sinn des Gesetzes sich hinweggesetzt hätte, welches sagt, daß nur der Schuldige für sich selbst, nicht aber ein Schuldiger für den andern, und noch viel weniger der Unschuldige für den Schuldigen leide. Wunderliche Veranstaltung, welche die Heiligkeit des Gesetzes von der einen Seite sicher stellen soll, während sie von der andern eben dieses Gesetz aufs schreiendste verletzt!

Wenn man also keine andern, nämlich keine wirklich objektiven Gründe des Todes Jesu finden kann, so wäre es immer besser, die Idee einer Versöhnung durch diesen Tod ganz aufzugeben, wenn gleich keine Kräfte unserer Textdreher, wie man sie nach Shakespeare nennen könnte, eigentlich aber Textverfälscher, es dahin werden bringen können, aus den Aeußerungen Christi und seiner Apostel die Behauptung hinwegzuschaffen, daß Christus nicht bloß für uns — zu unserem Besten —, sondern an unserer Statt (was bei jener Vorstellung ganz wegfällt) gestorben sey. Ich kann jene ganze Vorstellung nur pharisäisch nennen; besonders aber ist sie ganz antipaulinisch. So hoch wird das Gesetz im Neuen Testamente gar nicht angesehen, daß ihm Gott so viel Rücksicht schenkte. Merkwürdig ist nur, wie sich in dieser Vorstellung doch die Einsicht verräth, daß es allerdings eines von Gott relativ unabhängigen Princips bedarf, eines Princips, worüber er selbst nichts unmittelbar vermag, um zu erklären, warum der Friede nicht unmittelbar, nicht ohne vorausgehende Versöhnung, geschehen konnte. Um jenes

Princip oder jene Instanz zu gewinnen, wird das Gesetz personificirt, als hätte es eine von Gott unabhängige Gewalt.

Daß Christus an unserer Statt die Strafe erlitt, wäre nach unserer modernen Vorstellung im Grunde eine bloße Fiktion. Denn von Seiten Gottes war die Strafe eigentlich schon geschenkt und nicht nothwendig, Christus übernimmt sie eigentlich nur, damit wir nicht aus unserer Straflosigkeit einen falschen Schluß zum Nachtheil des Gesetzes ziehen, — eigentlich also übernimmt er sie bloß zum Schein. Gerade so (man kann sich des Gleichnisses nicht enthalten) wie ehemals für einen jungen Prinzen ein Gespiele, den man zu diesem Zweck für ihn hielt, die körperliche Strafe leiden mußte, die jener verdient hätte, nur damit er den Ernst sähe. Ich führe dergleichen an, damit man sehe, wie es um jene gerühmte Orthodoxie beschaffen war, die manche gern wieder aufwärmen möchten.

Daß Christus an unserer Statt gelitten, ist nun einmal die entschiedenste Behauptung der christlichen Urkunden. Wenn man wirklich erklären will, muß man nicht damit anfangen, das zu Erklärende zu verfälschen, um es sich leichter zu machen. Je härter, je unbegreiflicher etwas ist (versteht sich, daß es erst urkundlich begründet seyn muß), desto mehr fordert die Erklärung zum Denken auf. Mir ist nicht darum zu thun, mit irgend einer kirchlichen Lehre übereinzustimmen. Ich habe kein Interesse, orthodox zu seyn, was man so nennt, wie es mir auch nicht schwer fallen würde das Gegentheil zu seyn. Mir ist das Christenthum nur eine Erscheinung, die ich zu erklären suche. Was aber der Sinn, die eigentliche Meinung des Christenthums sey, dieß muß nach den ächten Urkunden desselben gerade so beurtheilt werden, wie wir z. B. früher den Sinn der Dionysoslehre oder irgend einer andern mythologischen Idee nach den Aeußerungen der bewährtesten Schriftsteller zu bestimmen suchten. Das Nächste nun, wenn dieser Sinn z. B. des Todes Jesu erkannt worden, ist, daß wir für dieses Verhältniß eine objektive Erklärung suchen. Der Zweck des Todes Jesu wird durchaus so bestimmt, daß ein objektiver Grund desselben vorausgesetzt ist. Diesen zu erklären, ist aber unmöglich, wenn Gott zu der Menschheit

überhaupt bloß in dem ideellen Verhältniß als Gesetzgeber gedacht wird, wenn kein reelles Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen zuvor erkannt ist. Wenn in der Welt kein Gottverwandtes, kein zum Leben Gottes selbst gehöriges Princip ist, wie kann er durch einen Vorgang in der Welt auf solche Weise verletzt seyn, daß nur ein so außerordentlicher Entschluß das Mißverhältniß aufheben konnte? Eine solche Verletzung läßt sich vor allem nur denken, wenn Gott selbst eine Natur, ein Leben ist. Dieses Leben hat nothwendig etwas Unauflösliches und Unverletzliches in sich; in dieser Unverletzlichkeit, Unantastbarkeit des göttlichen Lebens besteht eben seine Heiligkeit. Eine Verletzung, die nur auf eine so reelle Weise zu heilen ist, setzt auch eine ebenso reelle Verletzbarkeit voraus und läßt sich daher ebensowenig denken, wenn durch die Uebertretung des Menschen bloß etwas in ihm (dem Menschen), nichts aber in den objektiven Principien des Seyns und des durch Gott gesetzten Bestehens der Dinge sich verändert. Alle diese Voraussetzungen sind indeß noch sehr allgemeiner Natur, und würden nur hinreichen, die Nothwendigkeit einer Versöhnung mit Gott überhaupt begreiflich zu machen. Um aber die bestimmte Art und Weise zu begreifen, wie diese Versöhnung durch Christus bewirkt worden, bedarf es speciellerer Voraussetzungen, die zum Theil schon entwickelt worden sind. Ich will zu weiterer Bestimmung noch Folgendes hinzufügen.

Die Frage ist, warum bleibt es nicht bei der bloßen Menschwerdung, warum muß die Erniedrigung fortgehen bis zu jenem Aeußersten, bis zum schmählichen und schrecklichen Tod?

Wir setzen in der vermittelnden Potenz den Willen voraus, sich Gott gänzlich zu unterwerfen. Aber — sich Gott unterwerfen, hieß eben nur, jenem Princip des göttlichen Unwillens sich unterwerfen, diesem Gewalt über sich geben. Aber dieses Princip war die Ursache des Todes. Eben in der Nothwendigkeit des Todes zeigte es seine ganze Macht und Gewalt; der Tod war der Fluch, der durch die Sünde in die Welt gekommen war. Wollte also die vermittelnde Potenz dem göttlichen Unwillen sich ganz unterwerfen (ihn auf sich nehmen), so

mußte sie sich ihm unterwerfen bis zum Tode. Die Unterwerfung war ohne dieß keine vollkommene; sie war nur eine Unterwerfung mit Vorbehalt. Nur indem sie bis zum Tode ging, war jeder Widerstand aufgehoben, die ganze Macht jenes Princips gebrochen. Denn indem die vermittelnde Potenz in der unwiderruflich und ohne Vorbehalt angenommenen Menschheit sich jenem Princip opfert, zum Opfer hingibt, hat es diesem alle fernere Ausschließung unmöglich gemacht. Denn wie sollte es noch ferner ausschließen das, was sich ihm hingegeben, alle Selbständigkeit geopfert hat? Nun besteht es aber selbst nur in der Ausschließung der vermittelnden Potenz, oder: jenes Princip ist nur eben darin und soweit der göttliche Unwille, als es die vermittelnde Potenz ausschließt, wenn ihm also diese (die Ausschließung) unmöglich gemacht wird, so ist es eben damit seiner Kraft beraubt, als Princip des Unwillens aufgehoben. Weil die vermittelnde Potenz ihr außer-ihm-Seyn aufgibt, muß es auch selbst sein Ausschließen der vermittelnden Potenz, d. h. es muß sich als Princip des Unwillens aufgeben, denn es kann als solches nur bestehen in der Ausschließung der vermittelnden, versöhnenden Potenz, aber da diese so sehr alle Spannung gegen es aufgibt, daß sie sich ihm bis zum Tode unterwirft, so hat das Princip seine Kraft eben dadurch verloren, es ist entkräftet, und es ist wörtlich wahr, was der Apostel sagt (Hebr. 2, 14): Christus ist menschlichen Fleisches und Blutes theilhaftig geworden, auf daß er durch den Tod die Macht nähme dem, der des Todes Gewalt hatte, das ist dem Teufel. Denn dasselbe, was von Seiten Gottes das Gewollte desselben (Strafe) ist, ist zugleich das Gott Widerstrebende, Gott Feindliche, das eben in der Nothwendigkeit (dem Fluch) des Todes seine Gewalt hatte.

Sonst wird dieser Sieg auch als ein Verschlungenwerden jenes Princips vorgestellt. Nach der lateinischen Uebersetzung steht 1 Petri 3, 22: *καταπιὼν τὸν θάνατον, ἵνα ζωῆς αἰωνίου κληρονόμοι γενώμεθα,* nachdem er den Tod verschlungen, damit wir Erben des ewigen Lebens würden. Verschlungen wird B von A, wenn B seiner Selbständigkeit gegen A beraubt wird. Die Ausschließung, die von Seiten

des tödtlichen Princips unaufheblich war, wird von Seiten der vermittelnden Potenz aufgehoben.

Dieß ist also der nach unsern allgemeinen Principien sich ergebende Aufschluß über den eigentlichen Zweck oder Sinn des Todes Jesu, und ich glaube, daß nach diesen letzten Auseinandersetzungen keine weitere Erläuterung nöthig ist. Denn daß Christus für die Menschen zur Erlösung derselben und an ihrer Statt gestorben, das hat nun weiter keine Schwierigkeit. Für sich selbst hatte er durchaus keine Nothwendigkeit zu sterben. Zwar durch jenes Princip des göttlichen Unwillens war auch er selbst von Gott ausgeschlossen, aber eben damit hatte er ein gegen Gott selbständiges Seyn, und er konnte auf gleichem Fuß mit Gott seyn, wenn er wollte. Daß ihm diese Ausschließung unerträglich war, war nichts Nothwendiges, sondern bloß die Folge seiner göttlichen, d. h. mit dem Vater einigen Gesinnung, denn ihn selbst konnte die Macht des Todes nicht erreichen, er war durch seine Natur über alles Leiden und alle Natur erhaben, ja noch mehr, er konnte, obwohl außer Gott, diese Ausschließung nicht als Ausschließung nehmen, also jenes tiefen Gefühls von Verlassenheit überhoben seyn, das am Kreuz in die Worte ausbricht: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?

Wie nun Christus nicht für sich selbst in der Nothwendigkeit war, sich seiner über alles concrete Seyn überhobenen Natur zu entäußern, und dem Leiden, ja dem Tod sich zu unterwerfen, so konnte von der andern Seite der Mensch nicht durch seinen Tod Erlösung sich schaffen. Denn er (der Mensch) war jenem Princip des göttlichen Unwillens ohnehin verfallen und völlig in dessen Gewalt. Gegen ihn war dieses Princip in seinem vollen Recht. Nachdem nun aber einmal durch Christi Tod die Macht dieses Princips völlig erschöpft war, so konnte der Mensch — zwar nicht unmittelbar, durch sich selbst, aber — in Kraft Christi, sofern er Christum anzog, wie der Apostel[1] sich ausdrückt, insofern konnte auch er seine Wiederversöhnung mit Gott finden. Er konnte, sage ich, denn zuvor war ihm jedes unmittel-

[1] Gal. 3, 27. Röm. 13, 14.

bare Verhältniß zu Gott versagt. Diese Freiheit, diese Möglichkeit hat ihm Christus erworben, wie im Evangelium Johannis[1] gesagt ist: die ihn annahmen, denen gab er die Macht (ἐξουσίαν), die Möglichkeit, Kinder Gottes zu werden, d. h. das göttliche Leben in sich wiederherzustellen.

Was also der Mensch für sich selbst nicht vermochte und Christus für sich selbst nicht nöthig hatte (er konnte jenes Princip des Unwillens gewähren lassen, wenn er nicht in der Menschheit die verlorene Herrlichkeit Gottes wiederherstellen wollte), das hat Christus an des Menschen Statt und also auch für ihn gethan. Christus tritt gegenüber von Gott an die Stelle des Menschen, überkleidet ihn, bedeckt ihn gleichsam, so daß der Vater in dem Menschen nicht mehr ihn selbst, sondern Christum den Sohn erblickt.

[1] 1, 12.

Zweiunddreißigste Vorlesung.

Nachdem nun in dem Bisherigen der Sinn und Zweck des Todes Jesu erklärt worden, so bleibt noch die Frage übrig, welche Veränderung in diesem Tod mit der Person Christi vorgegangen. Zwar scheint sich dieß von selbst zu verstehen, Christus ist als vollkommener Mensch, und er ist daher auch keines anderen Todes gestorben, als den jeder Mensch stirbt. Wenn also eine Frage deßhalb aufgeworfen wird, so ist es nur, weil eben auch das nicht allen klar ist, was mit dem Menschen im Tode vorgehe. Ueber die Natur des Todes sind aber eigentlich nur zwei Vorstellungen möglich: die erste, nach welcher angenommen wird, daß die zwei Bestandtheile, aus denen der Mensch im Leben zusammengesetzt sey, Seele und Leib im Tod getrennt werden. Allein um alles andere, was diese Ansicht gegen sich hat, beiseit zu setzen, so ist es schon dem natürlichen Gefühl zuwider, sich zu denken, daß der Mensch nur einem Theile nach, und daß nicht der ganze Mensch, nicht der Mensch seinem ganzen Esse nach fortdaure. Es würde jener natürlichen Empfindung angemessener seyn zu sagen, daß es eine andere Art des Seyns ist, in welcher der Mensch während des gegenwärtigen Lebens erscheint, eine andere, in welcher er dort fortdauert, daß es aber immer der ganze und selbe Mensch ist, welcher in der einen und in der andern Art des Seyns als fortdauernd gedacht werden muß. Ohne diese Annahme möchte es auch um die Identität des Bewußtseyns in diesem und dem folgenden Leben sehr zweideutig aussehen. — Die gewöhnliche Vorstellung, welche den Tod als eine Scheidung von

Seele und Leib ansieht, betrachtet den Körper wie eine Erzstufe, in der die Seele als ein edles Metall eingeschlossen und verborgen ist; der Tod ist der Scheidungsproceß, der die Seele von dieser sie einschließenden und umgebenden Materie befreit und sie rein und in ihrer Lauterkeit darstellt. Die andere Vorstellung würde eher geneigt seyn, die Wirkung des Todes mit jenem Proceß zu vergleichen, in welchem der Geist oder die Essenz einer Pflanze ausgezogen wird. So denkt man sich, daß in das Oel, das aus einer Pflanze gezogen wird, alle Kraft und alles Leben übergehe, das die Pflanze in sich hatte. Daß in der That das Leben der Pflanze in diesem Extrakte fortdaure, sieht man daraus, daß auch die ätherischen Oele, wie der Wein, zu der Zeit, wenn die Mutterpflanze wieder blüht, zäh oder schwer werden; einige Anhänger der Lehre von der allgemeinen Palingenesie behaupten sogar, daß die Tropfen von Melissenöl auf Wasser gegossen wieder die Gestalt des Melissenblattes annehmen, ich selbst habe dieß nicht gesehen und lasse es dahingestellt, obgleich die bekannten Erscheinungen, welche der Kampher im Conflikt mit Wasser, und die ebenso bekannten, welche einige flüssige ätherische Oele in demselben Verhältnisse zeigen, jedenfalls ein eigenthümliches inneres Leben derselben verrathen und beweisen, daß sie nicht ein getödtetes, sondern ein nur vergeistigtes Leben sind. Der Tod des Menschen möchte also nicht sowohl eine Scheidung, als eine Essentification seyn, worin nur Zufälliges untergeht, aber das Wesen, das was eigentlich der Mensch ist, bewahrt wird[1]. Denn kein Mensch erscheint in seinem Leben, ganz als der er Ist. Nach dem Tode ist er bloß noch Er selbst. Darin liegt das Erfreuliche des Todes für den einen, das Erschreckliche für den andern. Das zufällig Gute, von dem hier das Böse, das zufällig Böse, von dem das Gute zugedeckt war, beides verschwindet. Dieses Essentificirte, in dem auch das Physische bewahrt ist, muß ein höchst wirkliches Wesen, ja der wahren Schätzung nach bei weitem wirklicher seyn als der gegenwärtige Leib,

[1] Diese Idee hatte der Verfasser schon im Jahre 1811 in einem öffentlich gewordenen Condolenz-Briefe an seinen Freund, den Präsidenten Georgii in Stuttgart, ausgedrückt. D. H.

der wegen der gegenseitigen Ausschließung seiner Theile nur ein zusammengesetztes und eben darum gebrechliches und zerstörbares Ganze ist. Es gibt Ausdrücke in allen Sprachen, welche die erste, noch durch keine Reflexion gestörte Empfindung der Sache ausdrücken. Dahin gehört, daß man ein abgeschiedenes Wesen, inwiefern man es erscheinen läßt, einen Geist nennt, nicht etwa eine Seele, man denkt sich also dabei den ganzen Menschen, nur vergeistigt, essentificirt.

Die Frage wegen des Zustandes Jesu unmittelbar nach dem Tode bietet daher keine Schwierigkeit dar, besonders wenn man sich zugleich gegenwärtig erhält, daß das Subjekt in jedem dieser verschiedenen Zustände ein und dasselbe bleibt. Dasselbe Subjekt, das als sichtbarer Mensch oder dem Fleische nach gestorben ist, dasselbe Subjekt lebt nach dem Tode als Geist, wie Petrus[1] sich ausdrückt: getödtet nach dem Fleisch, aber lebendig erhalten im Geist, in welchem (setzt er alsdann hinzu) er auch hinging zu den in Verwahrung gehaltenen Geistern, die einst nicht geglaubt hatten, da die göttliche Langmuth zuwartete in den Tagen Noahs. Dieß ist die berühmte Stelle, welche zu der Lehre vom descensus Christi ad inferos Veranlassung gegeben. Für unsere Entwicklung ist die Stelle in anderer Hinsicht bedeutend. Wenn wir fragen, wer die sind, die nicht geglaubt haben, so sind es unstreitig die in der Sündfluth umkamen. Nun habe ich früher anderwärts (in den Vorlesungen über Philosophie der Mythologie[2]) die Sündfluth nachgewiesen als Erscheinung des Uebergangs von dem ersten und ältesten Menschengeschlecht, das noch kein Verhältniß zu der zweiten Potenz hatte, zu dem zweiten Menschengeschlecht, dessen Bewußtseyn in Bezug zu der vermittelnden Potenz trat. Dieser Uebergang war ebensowohl Uebergang zur entschiedenen Mythologie auf der einen, als zur Offenbarung auf der andern Seite. Denn alle Offenbarung ist nur durch die zweite Potenz vermittelt. Die, welche nicht geglaubt hatten zur Zeit Noahs, waren also die, welche in ein Verhältniß zu der zweiten Potenz nicht eingehen wollten — diese waren damit nicht bloß von der Mythologie,

[1] I, 3, 18.

[2] Vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 149. D. H.

sondern ebensowohl von aller Offenbarung abgeschnitten. An dieses untergegangene Menschengeschlecht, das **nie** ein Verhältniß zu der zweiten Potenz gehabt und nur im ersten Princip gelebt hatte, in dem es stolz und ungekränkt lebte (denn seine ausschließliche und grausame Natur offenbart das erste Princip erst im Gegensatz zu der zweiten Potenz[1]), an dieses untergegangene Menschengeschlecht, das nie ein Verhältniß zu der zweiten Potenz, aber eben damit auch nie zum Erlöser gehabt hatte, wurde nun gedacht: dieses habe, wie der Apostel sagt, der Geist Christi heimgesucht und sich ihm verkündigt. Wenn es heißt: Christus habe den Geistern *ἐν φυλακῇ* gepredigt, so braucht *φυλακή* nicht gerade als Gefängniß verstanden zu werden. Es kann auch nur heißen, daß jenem Geschlecht der ältesten Zeit in der Hinsicht auf Christi künftige Erscheinung ein Zwischenzustand vergönnt wurde, in dem es bewahrt wurde auf den künftigen möglichen Glauben. — Ich füge dem zuletzt Gesagten noch die Bemerkung bei: Wenn man die Worte, mit denen die Erzväter, wie sie sagen, in die Grube hinabsteigen, wenn man die Aeußerungen, welche selbst noch in den Psalmen über den Scheol, den Aufenthalt der Todten, vorkommen, wohl erwägt, so wird man zugestehen müssen, daß auch das Verhältniß der Abgeschiedenen nicht in allen Zeiten dasselbe war, und auch hierin eine göttliche Oekonomie waltet. Auch in der Geisterwelt muß ein Altes und ein Neues Testament unterschieden werden; solange Christus nicht erschienen und gestorben war, konnten die Gläubigen des A. T. auch nach dem Tode zwar in einem verschiedenen Maß erleuchtet und beseligt durch die Erwartung der künftigen Erlösung, aber doch reell noch immer nur in einem exoterischen Verhältnisse zu Gott stehen.

Bereits **zwei** Stadien des menschlichen Gesammtlebens hatte also der große und allgemeine Erlöser nun durchlebt. Das, welches der Mensch in dem gegenwärtigen Leben zurücklegt, hatte auch er von der Empfängniß bis zum Tode zurückgelegt. Nach dem Tode hatte er das Leben in der Geisterwelt angetreten. Aber er sollte uns **völlig** und **in allem** gleich seyn. Um für uns der wahre Vorgänger und Heer-

[1] Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 183. D. H.

führer zum ewigen Leben zu werden, wie er ausdrücklich genannt wird [1]. Damit in seiner Person das ganze menschliche Leben durchlaufen werde, sollte er auch noch die künftige dritte Potenz des menschlichen Daseyns sichtbar in sich darstellen. Denn nachdem der Mensch das Leben in sich von dem Leben in Gott getrennt hat, kann er nur durch drei Stufen zu der ihm bestimmten Einheit wieder gelangen. Die erste ist das gegenwärtige Leben, welches sein Leben in sich, und eben darum das Leben der freiesten Bewegung ist. Die andere ist das nächstkünftige Leben, das ein Leben der Unbeweglichkeit, des an sich Gebundenseyns — wir könnten sagen, des Seynmüssens — ist, wo auf das Können das bloße Seyn folgt, das Können erloschen, unwirksam geworden, und die Nacht eintritt, wo niemand wirken kann. Hier wird es darauf ankommen, welchen Schatz der Mensch mit sich bringt; was er gesäet, wird er erndten. Aber es kommt eine dritte Zeit oder Periode, wo das geistige Seyn wieder zur freiesten Beweglichkeit entbunden, das Moment des Könnens, der freien Bewegung, welches das des gegenwärtigen Lebens ist, wieder aufgenommen wird. Dieser dritte Moment ist was eben darum als künftige allgemeine Auferstehung von den Todten und zwar als Auferstehung des Fleisches gelehrt wird.

Ich will mich über diese drei Momente oder Zustände des menschlichen Gesammtlebens hier noch weiter erklären [2]:

Wenn dem gegenwärtigen Leben des Menschen ein anderes folgt, das mit jenem zwar hinsichtlich des identischen Selbstbewußtseyns dasselbe, hinsichtlich seiner anderen Bestimmungen aber ein wirklich anderes, ja, wie zum voraus zu erwarten, entgegengesetztes ist, so sind damit in Ansehung des Menschen vorerst zwei wirklich successive (nicht simultane) Zustände angenommen. Da diese Zustände als zwei einander sich ausschließende Zustände sich folgen sollen, so muß zwar in jedem etwas seyn, das in dem anderen nicht ist und nicht seyn kann, d. h. es muß wischen beiden eine wahre Antithese stattfinden. Zugleich aber, da sie doch aufeinander und zwar unverbrüchlich nothwendig folgen, müssen

[1] Hebr. 2, 10.

[2] Vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 475, Anm. D. H.

sie sich zur gegenseitigen Ergänzung gereichen, d. h. in der Idee oder Natur des Menschen sind eigentlich beide Zustände als eins und ungetrennt gesetzt; wenn sie daher als getrennt erscheinen, so kann dieß nicht vermöge seiner bloßen Natur oder Idee, es kann nur in Folge eines besonderen Ereignisses so geworden seyn. Um aber nun die Fortdauer des Menschen vollständig zu denken — eben wegen der Einseitigkeit und daher auch Endlichkeit beider Momente ist ein dritter nothwendig zu denken (wie überhaupt zu jeder Succession Dreiheit gehört a) unrechter Zustand, b) Negation des unrechten, c) Erreichen des rechten, seyn sollenden). Dieser dritte Zustand, der nothwendig, wenn Fortdauer überhaupt, dieser, wenn der erste der eines einseitig-natürlichen, der zweite der eines einseitig-geistigen Lebens ist, kann nur der eines geistig-natürlichen Lebens seyn, d. h. eines Lebens, in welchem das natürliche ins geistige erhöht ist. (Da aber das jetzige, sichtbare Universum das geistige ausschließt, so kann dieser dritte Zustand nicht eintreten als in Folge einer allgemeinen — auch zugleich moralischen — Krisis).

Das gegenwärtige Leben des Menschen ist eben nur sein natürliches, also es ist nicht sein ganzes Leben, es ist ein wesentlich einseitiges, es ist das Leben des ἄνϑρωπος ψυχικός. Wie hoch der natürliche Mensch sich dünke, wie hoch er sich wirklich oder in bloß schwärmerischer Einbildung erhebe, selbst das geistigste Leben, das er führt, steht doch unter dem Gesetz und in der vollkommensten Abhängigkeit von dem natürlichen Leben. Ich sage nicht, daß das geistige in dem gegenwärtigen gar nicht da ist (das wäre eine völlige Trennung), aber das geistige Leben ist nur soweit da, als das natürliche ihm da zu seyn verstattet, dieses also ist das dominirende, das herrschende. (Subjektiv hat der Geist wohl das Uebergewicht schon hier, aber nur subjektiv; objektiv ist der Geist selbst der Natur unterworfen — Wechsel von Schlaf und Wachen — Nothwendigkeit von Speise und Trank —). Es ist eine Coexistenz, aber die umgekehrte von der, die seyn sollte. Das natürliche sollte das latente, verborgene seyn, das geistige das offenbare. Nun ist es umgekehrt, das natürliche ist das offenbare,

und das geistige ist das verborgene. Die zwei Principien, das natürliche, aus dem, das geistige, in das der Mensch geschaffen ist, haben sich in successive (einander ausschließende) Potenzen des menschlichen Lebens verwandelt, so daß derselbe ganze und übrigens unzertrennliche Mensch zuerst unter der Potenz oder dem Exponenten des bloß natürlichen Lebens, hierauf unter dem des geistigen gesetzt wird. Das künftige Leben verhält sich also nur als eine höhere Potenz des gegenwärtigen, aber eben darum ist es so nothwendig gesetzt, als das gegenwärtige gesetzt ist. Es ist insofern eine dem Menschen durch sein in der Schöpfung gesetztes Wesen auferlegte Nothwendigkeit, daß, wenn er unmittelbar und zuerst das natürliche Leben lebt, er hierauf ebenso einseitig das geistige Leben, das Leben unter der Herrschaft der geistigen Potenz lebe, um erst in einer dritten Stufe natürliches und geistiges Leben, wie sie es ursprünglich seyn sollten, wieder in eins zu bringen.

Jener letzte, in die Freiheit des Menschen gestellte Akt, von dem wir gleich anfangs[1] sprachen, dieser war erforderlich, um im ursprünglichen Menschen natürliches und geistiges Leben in eine fortan unauflösliche Verbindung zu bringen. Statt dessen sind nun offenbar geistiges und natürliches Leben im Menschen in ein solches Verhältniß getreten, daß sie actu sich gegenseitig ausschließen. Dieß ist jedoch die Folge einer bloß zufälligen That oder der bloß zufälligen Abweichung des Menschen von seinem wahren Ziel, diese aber kann das wahre, einmal durch die Schöpfung gesetzte Wesen des Menschen nicht aufheben. Der Mensch fällt zwar unmittelbar und zuerst dem bloß natürlichen Leben anheim; in diesem natürlichen Leben, und soweit er diesem unterworfen ist, steht er auf gleicher Stufe mit den Dingen, ist wie diese dem Werden, der Veränderung, zuletzt dem Tode unterworfen. Aber eben hier, wo er dem bloß natürlichen Leben anheimfällt, tritt jene Unvergänglichkeit und Unverderblichkeit seines ursprünglichen Wesens hervor, welche nicht zugibt, daß natürliches und geistiges Wesen völlig und absolut getrennt werden, sondern ihm, ob er gleich dem natürlichen anheimfällt, das geistige vorbehält. Indem er unter dem Gesetz des natür-

[1] Siehe den vorhergehenden Band, S. 358 ff. D. H.

lichen Lebens (dem Gesetz der Sünde und des Todes, wie der Apostel[1] sagt), ist das Leben des Geistes ausgeschlossen, also beide können nicht simultan, nicht zugleich seyn, aber dieß verhindert nicht, daß der Mensch das geistige Leben, das er mit dem natürlichen nicht zugleich leben kann, dennoch lebe, natürlich in seinem folgenden Zustand lebe, und daß die Seynsweisen, die er nicht als simultane vereinigen konnte, für ihn zu successiven werden, wobei es denn von selbst sich versteht, daß das natürliche Leben vorausgehe, das geistige folge.

Es kann auffallen, daß wir das zweite Leben ebenso als ein einseitig geistiges, wie das erste als ein einseitig natürliches bestimmt haben. Aber nur ein solches, das natürliche Leben ganz absorbirendes, es zur völligen Latenz bringendes Daseyn, in welchem also das natürliche Princip, d. h. die Potenz des Andersseyns, die Potenz der freien Bewegung eigentlich zur Impotenz gebracht wird, nur ein solches Leben kann als Compensation des ersten gelten, in welchen ebenso das Geistige zur relativen Impotenz gebracht war. So bestimmt können die beiden Zustände schlechterdings nicht coexistiren; soll also der folgende Zustand gesetzt, so muß der vorhergehende aufgehoben werden, d. h. der Mensch muß dem natürlichen Leben nach sterben (weit entfernt also, daß, wie in anderen Systemen oder Ansichten der Tod ein Einwurf gegen die Unsterblichkeit ist, ist er selbst ein nothwendiges Element der Fortdauer). Nachdem der Mensch jene Potenz einer neuen Bewegung, jene Potenz des Andersseyns, die in ihm zu ruhen bestimmt war, wieder in Wirkung gesetzt hat, so ist der Tod, durch den diese Potenz in einen Zustand völliger Verneinung gesetzt wird, allerdings eine Strafe, jener Zustand von Verneinung allerdings ein Zustand von Beraubung. Das Christenthum ist natürlich genug, um den Tod, ob er gleich nach eigner Lehre des Christenthums nur Uebergang zu einem andern Leben ist, als Vergeltung einer Schuld, als Strafe, und jenen negirten Zustand, jene Nacht (wie es sich ausdrückt), da niemand wirken kann, als eine wirkliche Privation anzusehen. — Aber auf diese Weise, wird man sagen, leiden beide, der Gerechte und

[1] Röm. 8, 2.

der Ungerechte. Allerdings, antworte ich, aber das Leiden beider ist ein sehr verschiedenes. Denn denjenigen, welche hier vielmehr dieses materielle Leben als eine Privation empfunden und so viel möglich geistig zu leben gesucht haben, denen wird das, was an sich allerdings eine Beraubung ist, keine Beraubung seyn, sie werden sie nicht als solche, sie werden vielmehr diesen Zustand nur als einen ihnen vollkommen zusagenden, als ein Ruhen im Herrn empfinden. Diejenigen dagegen, welche sich hier mit Lust in das materielle Leben versenkt haben, werden auch dort, um wieder den Ausdruck des sterbenden Sokrates anzuwenden, nur im Schlamme liegen, d. h. sie werden eigentlich gar nicht leben können, ihre Qual wird eben darin bestehen, daß ihnen ein Leben angemuthet ist, dessen sie völlig unfähig sind, dessen Keim sie auf jede Weise und mit dem absichtlichsten Bemühen in diesem Leben zu ersticken bestrebt waren.

Noch auf andere Art.

Der gegenwärtige Zustand des Menschen ist dadurch geworden, daß er von dem universellen Leben, in das er geschaffen war, sich abgebrochen und in das besondere sich versenkt hat, für das ihm die gegenwärtige Welt jede Freiheit und jeden Spielraum gewährt. Aber in einem folgenden Zustand wird er in das universelle Leben zurückgenommen; hier ist für seine Eigenheit kein Raum zum Wirken mehr, nicht daß sie völlig aufgehoben wird, sondern nur daß sie nicht mehr wirken kann. Wer sich nun in dieses besondere Leben verloren, wird sich auch in dasselbe zurücksehnen, aus dem geistigen Zustand wieder in den materiellen zu gelangen suchen, etwa wie der Wein, der auch ein Abgeschiedener, ein Geist ist, wenn er nur einen geringeren Grad von Geistigkeit erlangt hat, zu der Zeit, wo die Mutterpflanze wieder blüht, schwer wird, d. h. sein geistiges Leben wieder zu materialisiren sucht. Nachdem nun aber der Mensch einmal das besondere Leben, das ihm nicht bestimmt war, an sich gerissen, und factum infectum fieri nequit, nachdem dieses natürliche (das besondere Leben) zwar das Hindurchgehen durch den Tod als Strafe erhalten, aber eben damit auch anerkannt ist, so ist es nothwendig, daß ein zweiter, und ebenso daß (jenen

beiden entgegengesetzten Zuständen) ein dritter folge, wo auch das besondere Leben aus seiner früheren Verneinung wiederhergestellt wird, der den Menschen verstattet, das universelle Leben zugleich als ein besonderes zu besitzen, und umgekehrt als besonderes Wesen zugleich das allgemeine zu seyn. Diese Zukunft liegt aber in solcher Ferne von unserem gegenwärtigen Seyn, daß wir wenigstens die ganze Folge der dazwischen liegenden Entwicklung durchlaufen haben müßten, um von diesem letzten Zustand einen bestimmteren als den eben angegebenen Begriff aufzustellen. Es ist daher gewiß nicht umsonst, daß das Christenthum jenen dritten Zustand, den wir als die dritte Potenz des menschlichen Gesammtlebens bestimmen, entschieden anerkannt durch die sogenannte Auferstehung von den Todten, welche ja nur eine Wiedererweckung des besonderen und natürlichen Lebens zu neuer und nun ewig bleibender Wirkung seyn kann, indem nun natürliches und geistiges Leben, nachdem jedem für sich zu seyn verstattet wurde, erst auf absolute, unauflösliche Weise in Eins gebracht sind.

Durch diese Theorie ist zugleich, und zwar auf eine verständliche, einleuchtende — ich kann sagen, natürliche Weise — das begriffen, was die alte Metaphysik als Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu erreichen suchte. Allein nur mit Voraussetzungen der positiven Philosophie war es so zu begreifen. Wenn die gegenwärtige Welt die logisch nothwendige Folge der höchsten Idee ist, so ist sie auch eine ihrer Natur nach ewige Folge — es kann alsdann keine andere Welt und keine andere Zeit außer ihr geben, diese Welt und diese Zeit ist die einzige, die Unsterblichkeit muß also auch in diese hereinfallen. Nun aber, wer die Aufgabe versteht, und sich nicht mit einem bloßen Blendwerk abfinden lassen will, verlangt, daß ihm eine Fortdauer nach dem Tode, d. h. nach der Negation dieser Zeit und dieser Welt, bewiesen werde, und er sagt eben damit, daß diese Welt eine andere Welt außer sich hat, daß sie also als diese nicht eine nothwendige, sondern eine zufällige ist. Wenn dem gegenwärtigen Leben ein anderes folgt, so sind hiemit zwei wirklich successive (nicht simultane) Zustände angenommen, und es ist daher höchst naiv, wenn Hegel

in seiner Encyclopädie unter anderm der alten Metaphysik auch den Vorwurf macht, sie habe die Unsterblichkeit in der Sphäre aufgesucht, wo die Zeit ihre Stelle habe. Sie mußte sie wohl da aufsuchen, wenn sie wirkliche Unsterblichkeit wollte, denn diese läßt sich ohne eine wirkliche Zeitfolge, ohne einen vorangehenden und einen nachfolgenden Zustand, von denen keiner der andere ist, die sich sogar ausschließen, gar nicht denken.

Uebrigens hat schon die alte Metaphysik eingesehen, daß es nicht bloß darauf ankommt, ob die Seele nach dem Tode fortdauern werde [1]. Es muß nicht das bloße nicht Sterben, es muß die Unsterblichkeit der Seele, d. h. daß sie vermöge ihrer Natur und also nothwendig fortdaure, bewiesen werden. Hier lag es nun ganz nahe, so zu schließen: Wenn die Fortdauer des Menschen nach dem Tode eine nothwendige ist, so kann der Tod selbst nur etwas Zufälliges seyn; es mußte also vor allem darauf ankommen, den Tod als ein Zufälliges zu begreifen, was durch unsere Ableitung geschehen ist. Die alte Metaphysik wollte die Unzerstörlichkeit der Seele dadurch beweisen, daß sie die Seele zu einem Ding machte, welches von den körperlichen sich nur dadurch unterscheide, daß es nicht, wie diese, ein zusammengesetztes sey. Aber wenigstens ist die Seele kein Einfaches im bloß verneinenden Sinn, sondern ein Ganzes zusammengehöriger Funktionen und Thätigkeiten. Wenn also eine dieser Funktionen der Seele nach der andern erlischt, oder das sie zu einer Gesammtwirkung verknüpfende Princip sich immer mehr abschwächt (wie wir es bei zunehmendem Alter sich abschwächen sehen), so könnte auf diese Art die Seele ihrer Unkörperlichkeit ohnerachtet doch aufgelöst werden. Vermöge derselben (vermöge der bloßen Unkörperlichkeit) könnte ferner die Seele auch nur ein vom Körper unter-

[1] Diejenigen Unsterblichkeitsbeweise freilich, die von der Weisheit, der Gerechtigkeit und der Güte Gottes hergenommen sind, reichen nicht weiter, als glaublich zu machen, daß der Mensch fortdauern werde. Selbst aus dem von Kant so sehr angepriesenen moralischen Beweisgrund würde aber (um alle anderen Bedenklichkeiten gegen ihn zu übergehen) im besten Falle nur so viel folgen, daß jeder Mensch nach dem Tode so lange lebe, bis er die ihm gebührende Belohnung oder Bestrafung erhalten; weiter würde der Beweis nicht gehen.

schiedenes Princip seyn, das, solange seine Beziehung zu dem Körper dauerte, diesen beseelte und in diesem Bezug selbst individuelle Eigenschaften annähme, aber, wenn dieser Bezug durch Zerstörung des Körpers aufhört, in seine Allgemeinheit zurückginge. Allerdings aber beruht die Unsterblichkeit des menschlichen Wesens auf einer Indissolubilität, aber auf einer Indissolubilität der drei Momente: a) natürliches, b) geistiges, c) natürlich-geistiges Leben; diese sind so unauflöslich vereinigt dargestellt, daß der Mensch, sowie der erste dieser Zustände gesetzt ist, nothwendig auch den ersten und den zweiten leben wird, und da er simultan sie nicht leben kann, successiv durch sie hindurchgeht.

Auch das menschliche Leben Christi wurde also erst dadurch zu einem vollständig-menschlichen, daß es diese drei Momente durchging: 1) Erscheinung im Fleisch, 2) Verweilen in der Geisterwelt, 3) Wiederkehr in die sichtbare Welt in verklärter menschlicher Leiblichkeit. Von den drei Tagen, welche vom Tode Christi an bis zu seiner Auferstehung gerechnet werden, gehörte der erste noch großentheils seinem Leben in dieser Welt an, den mittleren brachte er ganz in der Geisterwelt zu, der dritte war der Tag der Auferstehung. Die Auferstehung Christi war der entscheidende Beweis der Unwiderruflichkeit seiner Menschwerdung, und daß er sich von seiner Gottheit nichts als die göttliche Gesinnung, den göttlichen Willen vorbehalten. Durch das freiwillige Aushalten in der Menschheit auch im (nach dem) Tode — durch dieses allein hat der Sohn den Vater vermocht, das menschliche Seyn in ihm, und damit das menschliche Seyn überhaupt wieder anzunehmen. Diese Wiederannahme ging eben in der Auferstehung Christi vor sich, oder vielmehr, die Auferstehung Christi war nichts anderes als die Wirkung dieser vollständigen Wiederannahme; darum heißt es auch, Christus sey für unsere Sünden gestorben und zu unserer Rechtfertigung wieder auferweckt worden [1], d. h. zum Erweis, daß die menschliche Natur Gott wieder vollkommen genehm und gerecht sey.

Nach der ächt-christlichen Ansicht sind es nicht eigentlich die einzelnen menschlichen Handlungen oder Thaten, es ist der ganze gegen-

[1] Röm. 4, 25. vergl. 5, 5 ff.

wärtige Zustand des Menschen, der in Gottes Augen verwerflich ist, denn dieser ganze Zustand beruht auf der Trennung von Gott. Weil wir dieß fühlen, weil der Mensch das Bewußtseyn hat, daß er allem Wollen und Thun voraus Gott mißfällig ist, so führt dieß zu jener desponsio animi, jenem Unglauben, wo ihm all sein Thun gleichgültig wird, indem er denkt, was er auch thue, könne er Gott nicht gerecht seyn. Darum ist es dem Menschen unmöglich, sich in seinem Thun eines eigentlich guten Willens bewußt zu werden, es ist ihm unmöglich, ehe diese Last, worunter er gleichsam geboren ist, von seinem Herzen genommen ist. Den wahrhaft guten Werken muß daher die Rechtfertigung vorausgehen; es gibt höchstens Angst vor dem Bösen, aber es gibt keinen Muth zum Guten ohne vorausgegangene Rechtfertigung. Nur erst wenn der ganze gegenwärtige Zustand gerechtfertigt ist, kann es einzelne gute Werke geben. Weil nicht unser einzelnes Thun, weil unsere ganze Existenz in Gottes Augen verwerflich ist, darum können uns auch nicht unsere Werke, sondern es kann uns nur derjenige Gott (Deo) gerecht machen, der ihm unsere ganze Existenz gerecht, genehm gemacht hat, d. h. Christus. Dadurch, daß Christus auferstanden, d. h. daß er nicht einmal Mensch geworden, und dann aufgehört hat Mensch zu seyn, daß er fortwährend und ewig Mensch ist, — dadurch ist uns die Gabe der Rechtfertigung, die δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης [1] geworden, und also auch unser gegenwärtiger von Gott getrennter Zustand ein von Gott anerkannter, in dem wir ruhig, ja freudig uns bewegen können [2], fern von jenem trübsinnigen, selbstquälerischen Christenthum, das nur ein gänzliches Mißkennen dessen, was Christus für uns gethan, uns auferlegen kann.

Den Hergang der Auferstehung betreffend, so will ich darüber nur Folgendes bemerken, was Aufmerksamen schon hinlänglich seyn wird, weiter zu denken. In der Auferstehung geht in einem noch engern Sinn eben das vor, was in der Menschwerdung, doch mit folgendem

[1] Röm. 5, 17.

[2] Man vergl. hiezu die 24. Vorlesung in der Einleitung in der Philosophie der Mythologie, besonders S. 568. D. H.

Unterschied. Der Menschgewordene verbindet mit sich den h. Geist, aber im Tod, wo er erst seine Selbstheit ganz opfert (in der völligen Exspiration), wird der h. Geist zum Geist Christi selbst, und ist nun das Auferweckende des Menschgewordenen, daher ist Christus in Kraft des h. Geistes ebensowohl gestorben als auferstanden [1], und es ist der Geist, d. h. die ganze Gottheit (ἡ δόξα τοῦ πατρός, Röm. 6, 4.), die ihn erweckt hat. Damit dieß geschehe, darum mußte auch Christus im Tod uns ganz gleich, das heißt zu jenem Zustand der Exspiration aller Selbstheit gebracht werden, in dem er bloß noch abgeschiedener Geist war. Nach der Auferstehung ist der Mensch Christus für sich allein der ganzen Gottheit gleich; in ihr ist zugleich der ursprüngliche Mensch, von dem gesagt ist, daß er die δόξα τοῦ θεοῦ durch den Fall verloren, in herrlicherer Weise hergestellt. Da diese δόξα im Menschen Christo wiederhergestellt, so ist sie durch ihn auch dem Menschen wiedergebracht, und eben jene Wiederannahme der menschlichen Natur in Christo vermittelt nun die künftige Wiederannahme derselben in der allgemeinen Auferstehung. Wir sind in ihm gestorben, so werden wir auch in ihm leben, nämlich, inwiefern wir uns wirklich in die Gemeinschaft seines Todes begeben. Denn denen, die nicht wahrhaft mit ihm, oder, wie dieß auch ausgedrückt wird, in ihm gestorben sind [2], denen kann die Wiederauferweckung nicht zum ewigen Leben, sondern, da sie leben, ohne wahrhaft leben zu können, nur zum ewigen Sterben gereichen, so daß der Moment des Todes für sie ein bleibender ist, sich zur Ewigkeit ausdehnt.

Die Auferstehung Christi ist das entscheidende Factum dieser ganzen höheren, vom gemeinen Standpunkt freilich nicht begreiflichen Geschichte. Thatsachen wie die Auferstehung Christi sind wie Blitze, in welchen die höhere, d. h. die wahre, die innere Geschichte in die bloß äußere hindurchbrechend hereintritt. Wer diese Thatsachen hinwegnimmt, verwandelt sich die Geschichte in eine bloße Aeußerlichkeit, das, was ihr Halt, Werth und ihre einzige Bedeutung gibt, ist mit jenen Factis zugleich

[1] Röm. 8, 11. (vergl. 1, 4) und Hebr. 9, 14.

[2] Röm. 6, 5. 8. 14, 11, cf. 2 Tim. 2, 11. Offenb. 14, 13.

hinweggenommen, und wie öd, leer und todt, wie alles göttlichen Inhalts beraubt, erscheint die Geschichte, wenn sie ihres Zusammenhangs mit jener inneren göttlichen, transscendenten Geschichte beraubt ist, welche eigentlich erst die wahre Geschichte, die Geschichte κατ' ἐξοχήν ist! — Außer dem Zusammenhang mit dieser ist zwar eine äußere, gedächtnißartige Kenntniß der Begebenheiten, aber eigentlich nie der wahre Verstand der Geschichte möglich. Wer auf jenem rein äußerlichen Standpunkt, getrennt von jener inneren Geschichte, die Geschichte ansieht, sieht sie freilich auch an, aber wie der Pöbel oder gemeine Haufe die relativ-großen Ereignisse einer an Begebenheiten reichen Zeit ansieht, während er von dem eigentlichen Zusammenhang, der inneren Geschichte, dem wahren Hergang nichts weiß, der nur denen bekannt ist, die an der Quelle der Ereignisse selbst gestanden haben. Die äußere Geschichte nicht aufzulösen in jene höhere, aber ihren Zusammenhang mit dieser zu erhalten, dieß muß unter anderm auch eine der Wirkungen seyn einer — Philosophie der Offenbarung. Daß solcher Thatsachen, durch welche der innere Zusammenhang äußerlich hervortritt, nur wenige sind, dieß kann wohl keinem denkenden Geist ein hinlänglicher Grund scheinen, sie in Zweifel zu stellen, es wäre denn daß er den inneren und höheren Zusammenhang der Dinge überhaupt nicht anzuerkennen vermöchte, und der Meinung wäre, daß alles bloß äußerlich, blindlings zusammenhange, eine Meinung, die man ihm wohl lassen, aber um die ihn niemand beneiden kann.

Es könnte nun vielleicht nöthig scheinen, daß wir uns auch über den eigentlichen Zustand Christi nach der Auferstehung oder von der Auferstehung an bis zu seinem Hinweggang aus der sichtbaren Welt erklärten. In der That sind auch darüber verschiedene Fragen aufgeworfen worden, allein es gibt Dinge und Einzelheiten, über die man wohl ablehnen darf sich zu erklären, nicht darum, daß es schlechterdings unmöglich wäre, sondern weil das, wofür in menschlicher Erfahrung (und hier ist von einem Erfahrungsgegenstand die Rede) kein Analogon vorhanden ist, doch nie ganz verständlich gemacht werden kann. Sollten wir z. B. über die Beschaffenheit des in der Auferstehung verklärten und verherr-

lichten (d. h. keiner ferneren Auflösung unterworfenen) Leibes Christi etwas aussprechen, so hieße dieß unserer eignen Erfahrung vorgreifen. Der Apostel sagt[1], daß Christus einst unsern nichtigen Leib verklären wird, daß er ähnlich werde seinem verklärten Leibe: wir müßten also zunächst fragen, worin die künftige Verklärung unsers eignen Leibes bestehe, oder wie dieser beschaffen seyn möchte. Hierüber uns zu äußern, müßten aber Fragen über das Verhältniß der Materie zu den höheren Potenzen vorausgehen, für welche in der gegenwärtigen Entwicklung kein Raum ist. Das Vergangene wird gewußt — das Zukünftige geglaubt. So viel aber ist gewiß: nachdem einmal eine äußere, außergöttliche Welt zugelassen und in Christo gebilligt ist, kann die letzte Absicht nur seyn, daß die ganze Innenwelt, wie sie ursprünglich seyn sollte — nach der Intention der ersten Schöpfung sollte alles in Gott beschlossen seyn, weil aber das, was ursprünglich seyn sollte, nie aufgegeben werden kann, so kann die letzte Absicht nur seyn, daß die ganze Innenwelt, wie sie ursprünglich seyn sollte, in der Außenwelt äußerlich sichtbar dargestellt, daß der Mensch, der innerlich rein geistiges Wesen, auch äußerlich ein rein geistiges Wesen werde.

Darin unterscheidet sich die christliche Ansicht von allen bloß rationell-philosophischen kahlen Unsterblichkeitslehren, daß diese, wenn sie auch eine Fortdauer und ein künftiges Daseyn des Menschen zugeben oder behaupten, daß sie gleichwohl diesem Daseyn kein wahres Ziel, kein eigentlich beruhigendes Ende wissen, besonders wenn sie dieses Daseyn völlig von der Natur sich losgerissen denken, während es doch schlechterdings nothwendig ist, daß, nachdem die Natur sich für den Menschen getrübt hat und ihm undurchsichtig geworden, auch sie in einem künftigen Zustand ihm sich verkläre, Aeußeres und Inneres einst in Einklang gesetzt, das Physische so dem Geistigen untergeordnet werde, daß der Leib die Natur eines geistigen Leibes, eines *σώματος πνευματικοῦ* annimmt, wie es von dem Apostel (1 Cor. 15, 44) genannt wird, womit zugleich eine weit größere und der menschlichen Natur, wie sie nun einmal ist, angemessenere Auseinandersetzung verbunden seyn wird, als es in der

[1] Phil. 3, 21.

ursprünglichen Einheit möglich gewesen wäre. Der Mensch, der die erste Prüfung bestanden, den Ort behauptet hätte, an den er erschaffen war, wäre — verglichen mit dem, was wir jetzt Mensch nennen — übermenschlich gewesen. Nachdem er aber einmal Mensch in dem jetzigen Sinn geworden ist, so ist es die göttliche Absicht, daß er als Mensch und ohne diesem, dem Menschlichen, an das er durch so viele und unzerreißbare Bande geknüpft ist, zu entsagen, alle der Wonnen und Seligkeiten theilhaftig werde, die ihm in seinem ursprünglichen Seyn bestimmt waren. Nur in einer solchen Zukunft, einem solchen Ende des menschlichen Seyns kann das menschliche Bewußtseyn Ruhe finden. Auch diese Hoffnung verdanken wir Christo, dessen Verheißung uns berechtigt, nach der letzten Krisis (was gewöhnlich das jüngste Gericht heißt), nach der letzten Krisis der Welt eines neuen Himmels und einer neuen Erde zu warten.

Nach diesen Erklärungen wird es uns verstattet seyn, sogleich zu dem letzten, bleibenden Zustand Christi fortzugehen, den man den Zustand der Erhöhung zu nennen gewohnt ist, nach jener Stelle in dem Brief an die Philipper, welche in dieser ganzen Untersuchung uns das erste Licht gegeben hat, und die wir daher auch hier billig voranstellen. Nach dieser Stelle hat also der, welcher ἐν μορφῇ θεοῦ war, und sofern er in dieser — also nicht mehr θεός wie ἐν ἀρχῇ, im Anfang war —, dieser, sofern er in bloßer Gestalt Gottes war, hatte sich dieser Gestalt entäußert, indem er Mensch wurde — nicht durch die bloße Vereinigung mit einem unabhängig von ihm entstandenen oder vorhandenen Menschen, sondern indem er selbst menschliche Natur und Wesen angenommen. Aber er wurde Mensch, nur um Gott gehorsam zu seyn bis zum Tode. Die Folge nun dieses Gehorsams bis zum Tode ist, daß ihn Gott erhöhet hat und ihm einen Namen (d. h. eine Würde) gegeben, die über alle Namen ist, daß in dem Namen Jesu sich beugen sollen alle Kniee derer, die im Himmel, auf Erden und unter der Erde sind, alle überirdischen, irdischen und unterirdischen Gewalten (Phil. 2, 10).

Es ist leicht einzusehen, daß hinsichtlich dieser Erhöhung Christi dieselben Schwierigkeiten seyn werden, die sich in Ansehung der Erniedrigung

gefunden haben. Nämlich, es fragt sich auch hier, **was** das eigentliche Subjekt der Erhöhung, wie dort, was das Subjekt der Erniedrigung gewesen. Nun ist aber von selbst einzusehen, daß die nackte und bloße Gottheit (simplex et nuda deitas) Christi so wenig einer Erniedrigung als einer Erhöhung fähig ist. Es bleibt also nach der gewöhnlichen Vorstellung nichts anderes übrig, als zu sagen, das Subjekt des einen wie des anderen sey der Mensch, obgleich, was die Erniedrigung betrifft, ja eben die Menschwerdung selbst die Erniedrigung ist, und nicht der schon Mensch Gewordene sich erniedrigen kann. Hier helfen sich die gewöhnlichen Theorien damit, daß sie sagen: die Erniedrigung des Menschen habe eben in dem nonusus (Nichtgebrauch) der göttlichen Eigenschaften bestanden, die ihm durch seine persönliche Verbindung mit der zweiten Person der Gottheit zu Theil geworden wären (wenn er nämlich die Eigenschaften schon brauchen durfte, so schiene es eigentlich ja vielmehr Erhöhung des Menschen zu seyn). Die Erhöhung könnte dann consequenterweise nur darein gesetzt werden, daß der Mensch in den vollen **Gebrauch** dieser Eigenschaften eingetreten sey. Da er aber nach der ersten Annahme den Gebrauch dieser Eigenschaften sich selbst und freiwillig versagt hatte, so hätte das, was Gott bei seiner Erhöhung gethan, bloß darin bestehen können, daß er ihm nun den freien Gebrauch dieser Eigenschaften verstattet hätte. Da sind aber die Ausdrücke des Apostels: *διὸ καὶ ὁ θεὸς* (= Vater) *αὐτὸν ὑπερύψωσε* — für eine bloße **Erlaubniß** oder Bewilligung, das zu brauchen, was einer schon **hat** — worauf die Erhöhung Christi bei jener Erklärung hinaus liefe —, dafür wären Ausdrücke wie dieser und viele andere des Neuen Testaments viel zu stark. Ebensowenig will sich dazu schicken, was folgt: Er hat ihm einen Namen über alle Namen gegeben; wo im Griechischen *ἐχαρίσατο* steht (aus Wohlgefallen geschenkt, um ihm Gunst zu beweisen). Dieß Wort kann nicht wohl von einer bloßen Bewilligung gebraucht werden, sich dessen zu bedienen, was man schon **hat**. Auch von diesen Schwierigkeiten und uneigentlichen Erklärungen befreit uns die früher begründete Vorstellung, die sich auf diese Art bis ans Ende bewährt. — Dasselbe Subjekt, von dem wir gezeigt haben, daß es unmittelbar **vor** der

Menschwerdung weder Gott noch Mensch genannt werden kann, dasselbe Subjekt, das in seiner Substanz oder Eigenheit sich Gott unterwürfig, zum Menschen gemacht hat, und in dieser Unterwerfung ausharret bis zum Tode, dasselbe Subjekt ist nun in seiner Eigenheit, in dieser, seiner Substanz erhöht, d. h. von Gott (von dem Vater) als Herr anerkannt, als *υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει* (in der ganzen Bedeutung des Worts), wie es im Anfang des Römerbriefs heißt, und zwar *ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν*, d. h. seit der Auferstehung von den Todten; es ist erklärt als wirklicher Erbe Gottes, d. h. als der, dem er alles Seyn überläßt, um es fortan als eigne, von Gott noch immer unabhängige, insofern außergöttliche, wiewohl mit Gott vollkommen einige Persönlichkeit zu beherrschen. Dieß ist der Lohn Christi — (mittelbar, wie Sie wohl sehen, ist es eine Folge seiner durch den Fall des Menschen erlangten Selbständigkeit gegen Gott, die er aber nicht sich zu Nutzen machte, indem er es für keinen Raub achtete, Gott in dieser Selbständigkeit gegenüber zu stehen) — dieß ist also der Lohn Christi, daß er nun ein Recht hat, außer Gott in eigner Gestalt zu seyn; nämlich jetzt ist er nicht ohne den göttlichen Willen, sondern er ist mit dem Willen Gottes außer ihm, und in diesem außer-Gott-Seyn mit aller Herrlichkeit bekleidet. Diese Gottheit, die er als specielle Person hat, ist die Folge seiner freiwilligen Erniedrigung: *διὸ καὶ ὁ θεὸς κ. τ. λ.*

Nur mit dem Ganzen unserer Ansicht lassen sich die verschiedenen Aussprüche über die Erhöhung Christi so vereinigen, daß dabei die vollkommene Eigentlichkeit der Ausdrücke beibehalten wird, z. B. wenn Petrus in seiner Rede an die Juden (Act. 2, 36) sagt: Fest also erkenne das ganze Haus Israel, daß ihn Gott zum Herrn und Gesalbten, *Χριστός* (d. h. zum König) gemacht hat, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt — Er hat ihn zum Herrn gemacht, diesen selben Jesus, den ihr gekreuzigt habt, und der nach seinem Tode nicht aufgehört hat Mensch zu seyn, nicht in das All verflogen, noch in die Gottheit zurückgegangen, der Mensch geblieben ist. Eines solchen Mittlers aber bedürfen wir (ich sage: bedürfen wir — er war nicht bloß, er ist ewiger Mittler — eben in dieser Menschheit, die das ewige

Zeugniß seines gänzlichen Gehorsams gegen Gott ist, besteht nun sein außer-Gott-, sein bei der innigsten Einheit zugleich gegen Gott selbständig-Seyn; denn nur der kann Mittler seyn, der gegen beide Theile unabhängig ist[1]. Christus ist außer Gott durch seine ewige Menschheit, er ist außer dem Menschen und unabhängig von dem Menschen durch seine Gottheit. Gott hat ihn zum Herrn gemacht, könnte nicht von dem gesagt seyn, der nicht ἐν ἀρχῇ, im Anfang ϑεός, Gott war, es könnte aber ebensowenig gesagt werden von dem, der nie anders als in Gott begriffen, im göttlichen Leben verschlungen gewesen. Wohl aber konnte es von dem gesagt werden, der außer der Gottheit, gegen Gott selbständig gesetzt war und unabhängig von ihm seyn konnte, statt dessen sich erniedrigte und Gott unterwarf: dieser konnte zu jener Herrschaft und Herrlichkeit erhöht werden, die er nicht sich anmaßen, nicht begierig an sich reißen wollte. Christus selbst betrachtet nach Matth. 28, 18 seine Herrlichkeit, seine Gewalt und Herrschaft, durchaus als eine gegebene oder empfangene, nicht in dem Sinn ursprüngliche, wie es die des Vaters ist. Was aber die Lehre der Apostel betrifft, so erinnere ich an die schon früher erwähnte Stelle 1 Kor. 8, 6: Ἡμῖν εἷς ϑεὸς ὁ πατήρ, wir haben Einen Gott, den Vater, aus dem alles ist, und wir in ihm, und Einen Herrn (εἷς κύριος) Jesus Christus, durch welchen alles ist. Hier ist der Vater als der Eine Gott offenbar von dem Sohne unterschieden, der nicht Gott, sondern der Herr (κύριος) genannt wird, als der, dem äußerlich, nämlich außer Gott (in der sichtbaren und unsichtbaren Welt) alles vom Vater unter-

[1] Christus war Mensch geworden ohne Vorbehalt der Rückkehr. Er hatte Gott gleichsam gezwungen, den Menschen in ihm anzunehmen. Als des Menschensohn wollte er auferweckt seyn. Er war im Tode superstes anima wie ein Mensch, aber diese wollte nicht anders als in Menschengestalt erhöht und verherrlicht werden. Der Sinn der letzten Worte in 1 Petri 3, 18 ist dieser: geistig oder im Geist schon belebt (wenn auch noch nicht sichtbar), so daß er die Gewißheit der wirklich folgenden Auferstehung des Leibes schon hatte. Die Fortdauer des Geistigen (der Seele) nach dem Tode ist schon eine Folge des Fortgangs bis zur Auferstehung. Sollte in dieser Folge nicht A^3 gesetzt werden, so ginge es nicht zu A^2 fort. Also war Christus schon vor der Auferstehung ζωοποιηϑεὶς (τῷ) πνεύματι. (Randbemerkung.)

geordnet, übergeben ist; er heißt *κύριος*, denn zum Herrn kann einer auch gemacht, das Seyn, das er beherrscht, kann ihm auch gegeben werden, aber zum ursprünglich Besitzenden des Seyns kann niemand gemacht werden. Der Sohn ist der zum Herrn des Seyns gemachte Herr. Das *εἷς κύριος* sagt also freilich mehr als bloß Lehrer, wie die Rationalisten es erklären wollen, es bedeutet wirklich Weltherr, wie Paulus an derselben Stelle (V. 5) die falschen Götter auch *κυρίους* und *θεούς* nennt (nämlich die für *θεοί* gehalten werden), unter denen doch gewiß nicht Lehrer zu verstehen sind, sondern wirkliche weltherrschende Potenzen; eben diesen *πολλοῖς κυρίοις*, diesen vielen Herren setzt er den *εἷς κύριος*, den Einen Weltherrn Christus entgegen, der eben damit auch als Gott, und zwar als wirklicher, nicht bloß als scheinbarer Gott (*λεγόμενος θεός*), aber doch nicht als *ὁ θεός* oder *εἷς θεός* erklärt wird, was in der Unterscheidung vom Sohn und vom Geist der Vater allein ist. Derjenige, der zum Herrn gemacht wird, dieser konnte doch nicht substantiell Gott, er konnte substantiell nur außer Gott seyn, und nur eben dieser war in dem Fall, durch Leiden (durch Entherrlichung) vollkommen gerecht zu werden, nur dieser mußte solches leiden. Denn bei jener Unterredung, die Christus nach seiner Auferstehung mit den nach Emmaus wandelnden Jüngern hält, sagt er ihnen noch unerkannt und daher in der dritten Person von sich redend: Mußte nicht Christus solches leiden und auf solche Weise in seine Herrlichkeit eingehen; er sagt nicht: mußte der Mensch Jesus nicht solches leiden, sondern: mußte nicht Christus. Nur der, welcher *ἐν μορφῇ θεοῦ*, gegen Gott selbständig geworden war, nur dieser konnte bloß auf diesem Wege — dem Wege der Unterwerfung bis zum Tode — zu seiner Herrlichkeit eingehen, das heißt von Gott selbst nun als Herr anerkannt und befähigt werden. Denn nicht um seine Herrlichkeit überhaupt, sondern um die Herrlichkeit, die er mit dem Willen und der Zustimmung des Vaters selbst hatte, war es zu thun. Ein ganz ähnlicher Ausdruck findet sich im Briefe an die Hebräer (2, 10). Es ziemte dem, um dessen willen alle Dinge sind und durch den alle Dinge sind (Gott), es

gehörte sich, daß dieser den Herzog (den Anführer) unserer Seligkeit (ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας) durch Leiden vollkommen machte.

Hier im Ende erklärt sich also erst eigentlich das Leiden Christi. Nur der, welcher eine Herrlichkeit, eine μορφὴν θεοῦ ohne (unabhängig von) Gott hatte, nur der war in der Nothwendigkeit, sich dieser Herrlichkeit zu begeben, sie durch Leiden und Tod zum Opfer zu bringen, um zur Herrlichkeit mit Gott (zur Rechten Gottes) zu gelangen. Nur von einem solchen Subjekt, als wir angenommen haben, läßt sich dieß alles sagen, von keinem andern.

„Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden", mit diesen Worten scheidet Christus von seinen Jüngern. Glücklich, wer dieses Wort in seiner ganzen Wahrheit begreift, d. h. der ebensowohl einsieht, daß Christus alle Gewalt hat, als daß sie ihm gegeben ist, d. h. daß sie ihm als für-sich-, als außer-Gott-Seyenden gegeben ist. Wer Christus in seiner Substanz, als besondere Persönlichkeit, zugleich als denjenigen erkennt, welchem alle Gewalt gegeben ist, der hat erst den wahren Christus, den Christus, wie er Ist, der ist auf dem Standpunkt des gegenwärtigen Seyns und Lebens der Menschheit. Und so, indem, wie der Apostel sagt, Gott in Christo die Welt mit sich versöhnt hat, ist jenes höchste Verhältniß der Vermittlung, das in der Schöpfung schon war, das Verhältniß, das dort nur der höchste Gedanke erreicht — das Geheimniß der Schöpfung selbst ist in Christo für jeden Menschen faßlich und begreiflich, als unmittelbare Wahrheit und Wirklichkeit dargestellt. Uebrigens muß nun noch bemerkt werden: Durch die gegenwärtige Herrlichkeit Christi ist zwar jene Entherrlichung, jene Negation überwunden, in die er durch Schuld des Menschen gesetzt worden, aber da doch auch diese (vollkommene) Herrlichkeit Christi noch immer eine verborgene ist, so liegt eine letzte, eine offenbare und allgemeine Verherrlichung Christi noch immer in der Zukunft.

Dreiunddreißigste Vorlesung.

An dem jetzt erreichten Punkt ist wohl allen deutlich geworden, was im Anfang und wiederholt geäußert worden: das Christenthum ist nicht eine Lehre, sondern eine Sache, der eigentliche Inhalt des Christenthums ist Christus selbst und seine Geschichte, nicht die bloß äußerliche seiner Thaten und Leiden während der Zeit seiner sichtbaren Menschheit, sondern die höhere, in welcher sein Leben als Mensch selbst nur Uebergang, und daher nur Moment ist. Unmittelbarer Gegenstand der Erklärung ist allerdings Christus in seiner historischen Erscheinung. Aber eben diese historische Erscheinung ist selbst nur erklärbar aus einem Zusammenhang, der über sie hinaus, der von der einen Seite bis in den Anfang der Dinge zurück und von der andern bis ins letzte Ende derselben hinausreicht. Dennoch ist der Inhalt des Christenthums nicht sogenannte allgemeine Religion. Sein Inhalt ist die besondere Persönlichkeit, die seit dem Anfang der gegenwärtigen Ordnung der Dinge außer Gott, aber eben damit selbständige Persönlichkeit war, jedoch diese Selbständigkeit sich nicht anzog (sich nichts aus ihr machte), sondern sie nur benutzte durch freiwillige Unterwerfung und Aufopferung ihrer selbst, den göttlichen Unwillen wieder in huldvolle Zuneigung umzuwandeln. Christus hat eben dadurch erlangt, in von Gott selbst anerkannter und gewollter außergöttlicher Herrlichkeit, als Erbe des Vaters, dem dieser alles Seyn überlassen, zu herrschen bis zu jenem in der fernsten Zukunft der Zeiten von dem heiligen Apostel Paulus

gesehenen Zeitpunkt, wo er, nachdem er alle seine Feinde, alles Gott Widerstrebende überwunden, das Reich (das bis jetzt beherrschte Seyn) dem Vater zurückgibt, und mit diesem Seyn selbst in ihn zurücktritt, auch hier nicht seine Persönlichkeit noch die Herrschaft über das Seyn verlierend, denn eben weil es der Vater nur hat als ein durch den Sohn in ihn wieder gesetztes, so ist es in dem Vater ebensowohl das Seyn des Sohns als des Vaters, und gerade mit diesem letzten Momente ist die vollkommene Gemeinschaft des Seyns zwischen dem Vater und dem Sohn und dem alles schließlich unter sich enthaltenden und in diesem Sinne ebenfalls beherrschenden Geist gesetzt.

Nachdem ich nun aber die Entwicklung bis zu diesem Moment geführt habe, könnte ich annehmen, die letzte Aufgabe dieser Vorträge erfüllt zu haben, die keine andere war als objektive Erklärung des Christenthums. Doch wird es nicht unpassend seyn, noch einen Blick auf diese Erklärung zurückzuwerfen, einiges über die Art derselben zu bemerken.

Denken wir uns einen streng rationalistisch Erzogenen, der von dem Christenthum nie vorher etwas gewußt hätte, plötzlich diesem gegenübergestellt, so wird er unvermeidlich die Erscheinung desselben zu erklären sich aufgefordert fühlen, gerade so und nicht anders als er in gleichem Falle sich aufgefordert fühlen müßte die Mythologie zu erklären, denn kaum wird ihn diese fremder anlassen als jene. Nun zeigt sich aber zwischen beiden der bedeutende Unterschied: in Ansehung der mythologischen Vorstellungen ist nichts historisch, als eben daß sie in einer gewissen Zeit, unter gewissen Völkern geglaubt, für wahr gehalten worden sind. Aber wir finden keinen Grund, den Personen, welche Gegenstand dieser Vorstellungen sind, eine historische Wahrheit zuzuschreiben. Wenn wir auch aus dem Grunde, weil es nicht bloße Vorstellungen, sondern die wirklich theogonischen Potenzen sind, die in dem mythologischen Proceß wirken, wenn wir auch aus diesem Grunde wirkliche Theophanien unter den Heiden annehmen, so werden dadurch die Götter doch nicht zu historischen Personen. Aber Christus ist keine bloße Erscheinung, er hat wie ein anderer Mensch gelebt, ist geboren und

gestorben, und seine historische Existenz ist so sehr als die irgend einer andern geschichtlichen Person beglaubigt. Die Erscheinung des Christenthums fällt so weit in die Zeit der beglaubigten Geschichte herein, daß es meines Wissens in Deutschland noch niemanden eingefallen ist zu leugnen, daß überhaupt ein solcher Christus existirt habe. Wäre gegen die historische Wahrheit seiner Person ein Zweifel möglich, dann möchte man etwa versuchen, das Christenthum nur als eine Continuation oder eigentlich als das nothwendige Ende des mythologischen Processes darzustellen, ohne daß ein Unterschied wäre zwischen Mythologie und Offenbarung. In diesem Falle könnte man etwa sagen: Nothwendig, nachdem die frühere Zeit des mythologischen Processes mit dem Leiden und Tod des realen Gottes beschlossen oder beendigt worden, habe in einer folgenden Zeit auch der zweite Gott durch Leiden und Sterben dem menschlichen Bewußtseyn zur Vergangenheit werden müssen, damit die vom menschlichen Bewußtseyn bis dahin ausgeschlossene, im Heidenthum als zukünftig vorausgesehene dritte Potenz wirklich herbeikäme, und so nach Wiederherstellung der ganzen ursprünglichen Einheit dem mythologischen Proceß oder dem Heidenthume erst sein völliges Ende gemacht werde. Begreifen lasse sich, daß dieser Theil des Processes in denjenigen Theil der Menschheit habe fallen müssen, der bis jetzt vom Heidenthum abgehalten worden, begreifen aber auch, daß, nachdem diese höhere Scene der mythologischen Vorstellungen einmal unter dem Einen Volk eröffnet gewesen, diese höhere Vorstellung mit unwiderstehlicher Macht das Heidenthum, das eben um diese Zeit schon die unverkennbarsten Symptome seiner völligen Erschöpfung gezeigt habe, an sich gezogen und mit reißender Schnelligkeit über die leicht zu besiegende Welt sich verbreitet habe. Die Juden seyen nur gewählt worden als Ausgangspunkt, als erste Empfängnißstätte dieser neuen Vorstellungen. Dieß wäre denn eine Erklärung, die, obwohl bis jetzt von niemand versucht, doch etwa für eine Erklärung gelten könnte, wäre sie nicht ganz unmöglich gemacht durch den einzigen Umstand, daß Christus eine historische Persönlichkeit ist, eine Persönlichkeit, die nicht bloß erschienen, sondern die vor den Augen der Welt wie ein anderer Mensch

gelebt und gelitten hat. Hier handelt es sich nicht darum, eine subjektive Vorstellung, wenn auch aus einem nothwendigen Proceß zu erklären. Hier hört das Reich der bloßen Vorstellung auf, Wahrheit und Wirklichkeit treten an ihre Stelle. Es bliebe also nur noch etwa übrig, die historische Existenz eines Christus zuzugeben, aber das Höhere, mehr als gemein Historische seiner Person auf ganz subjektive Weise historisch erklären zu wollen, daß man sagte: die Person des Religionsstifters sey von seinen Anhängern mythologisch behandelt, mit M y t h e n umgeben und verherrlicht worden. Indem ich diesen Ausweg erwähne, der in den letzten Jahren so viel Applaus gefunden, wird man mir, hoffe ich, zutrauen, daß ich diesen Ausweg nicht erst durch die jüngsten Versuche kennen gelernt habe. Ich erlaube mir bei dieser Gelegenheit überhaupt zu bemerken, daß ich die Philosophie der Offenbarung in den Jahren 1831 auf 32 zum erstenmal und seitdem wiederholt ganz in derselben Weise vorgetragen habe, wie ich sie jetzt hier vorgetragen. Wollen S i e nun die chronologischen Data vergleichen, so werden S i e einsehen, daß die Philosophie der Offenbarung mit keiner Art von Rücksicht auf theologische Erscheinungen entstanden ist, welche später erst hervorgetreten sind, die aber auch, wenn sie früher hervorgetreten wären, mir doch kaum eine polemische Rücksicht abgewonnen hätten. Denn die Philosophie der Offenbarung beruht auf einer Erweiterung der Philosophie und des philosophischen Bewußtseyns selbst, die nur durch ein abermaliges Zurückgehen auf die Principien möglich war. Wie könnte ich nun diejenigen einer Rücksicht werth halten, die ohne eine Spur von Selbständigkeit in der Philosophie und einfach eine g e g e b e n e Philosophie als unumstößlich (wofür sie vom eignen Urheber nicht gehalten worden, wie mir sehr wohl bekannt ist) voraussetzend, von ihr — oder nicht einmal von ihr, sondern von einigen ihrer unfertigsten Sätze einen vollkommen schülerhaften Gebrauch machen gegen Wahrheiten, für die es freilich in dem ganzen Vorrath ihrer Begriffe an Begreifungsmitteln fehlt, um diese nicht mit dem gemeinen, sondern mit dem allgemeinsten, nämlich mit einem eminent philisterhaften Verstande anzugreifen? Die Frage über Bedeutung und Realität der Offenbarung hängt ab von einer

Krisis der Philosophie selbst, die eintreten mußte und wirklich eingetreten ist. Solang sie daher versichern, es sey in der Philosophie, wie man im Sprichwort sagt, aller Tage Abend und nichts weiter zu thun, kann man ihren Heldenthaten in der Theologie ruhig zusehen. Denn ihr Unvermögen, sowie die Impotenz ihrer Philosophie, Verhältnisse wie die im Christenthum vorkommenden zu begreifen, braucht den Kundigen nicht erst auseinandergesetzt zu werden; denen ist sie zum voraus hinlänglich bekannt.

Ich erlaube mir bei dieser Gelegenheit noch eine zweite Anmerkung. — Meine Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung sind von einer großen Zahl Zuhörer besucht und durch nachgeschriebene Hefte, wie ich weiß, zum Theil in die entferntesten Gegenden auch über Deutschland hinaus verbreitet worden. Es wäre also zu wundern, wenn nicht einzelne Ausdrücke, Wendungen und Ideen schon auf anderem Wege allgemein bekannt geworden wären. Ich erkläre deßhalb, daß ich nichts vorgetragen, was nicht in den Jahren 1831, 1832 und den folgenden ebenso vorgetragen worden. Die Vorlesungen über Philosophie der Mythologie gehen noch weiter zurück.

Was nun aber die Hypothese selbst betrifft, die Hypothese mythischer Verherrlichungen des Lebens Jesu (an die nicht bloß ich, sondern viele vor mehr als 40 Jahren gedacht haben [1]), so wird wohl jeder zugeben, daß durch Sagen oder Mythen nur ein Leben verherrlicht wird, das, zuvor durch Thaten oder wie immer ausgezeichnet, ohnedieß schon in eine höhere Region gerückt war. Nun fragt sich, wodurch der jüdische Landrabbiner Jesus gerade zum Gegenstand einer solchen Verherrlichung geworden. Durch seine Lehre? Aber der Inhalt seiner Lehre, seine erhabene Moral abgerechnet (die übrigens schon in bessern jüdischen Lehrern Analoges, Entsprechendes hatte), diese abgerechnet, war der Hauptinhalt seiner Lehre er selbst — seine göttliche Sendung, und daß er der Sohn Gottes sey. Aber wie diese Lehre von den Juden

[1] Ein Aufsatz, in welchem der Verfasser noch in seinen Universitätsjahren die Kindheitsgeschichte Jesu mythisch behandelte, befindet sich noch im handschriftlichen Nachlaß desselben. D. H.

aufgenommen worden, zeigen die Steine, die sie aufheben, sowie er sagt: Ehe Abraham ward, bin ich, oder: Ich und der Vater sind Eins. Wo liegt also die Voraussetzung, welche eine so außerordentliche Verherrlichung glaubhaft zu machen vermag? Denn auch, daß er der Messias sey, wurde ja von der immensen Mehrheit seines Volkes nicht geglaubt.

Nur dann also, wenn man alles das voraussetzt, was von der Person Christi auch unabhängig von den Evangelien, vom Heidenthum und aus dem A. T. sich ableiten läßt — ja, wenn man erst annimmt, er habe für das gegolten, wofür wir ihn erkannt haben: dann wohl, aber auch nur dann ließe sich denken, daß in Folge dieser Ansicht und folgerecht mit ihr auch manche Erzählungen entstanden seyen, die jetzt in den Evangelien stehen, und die man etwa dogmatische Mythen nennen könnte. Aber eben diese Annahme würde nöthigen die ganze Hoheit Christi auch unabhängig von diesen Erzählungen und von den Evangelien schon vorauszusetzen, und man würde sich dann nur um so mehr geneigt und gestimmt fühlen, den Ursprung der Evangelien und die freieste Kritik derselben gleichgültiger zu betrachten. Denn Christi Hoheit ist ganz unabhängig von diesen, allerdings in manchem Betracht zufälligen Erzählungen, sie wird durch sie nicht erst begründet, sondern geht ihnen voraus; nicht sie sind nothwendig, um die Hoheit Christi zu erkennen, sondern umgekehrt die Hoheit Christi — mit allen den Bestimmungen, die wir ihr gegeben — ist nothwendig, um diese Erzählungen, um die Evangelien zu begreifen. Das mögen die wohl bedenken, welche noch mit der mythischen Erklärung etwas ausrichten zu können meinen, die höchstens gegenüber der Kleingläubigkeit und Kleinmüthigkeit mancher Theologen noch etwas bedeuten könnte.

Indeß, wie gesagt, nur Erklärung des Christenthums verlangen wir, wir sind weit entfernt von jeder dogmatischen Absicht, es ist uns um bloße Erklärung des Christenthums als geschichtlicher Erscheinung zu thun. Insofern müssen wir jedem, dem unsere Erklärung nicht zusagen sollte, freistellen, eine andere aufzustellen. Nur eine wirkliche

Erklärung ist unerläßlich. Denn das Christenthum ist einmal ein nicht hinwegzubringendes Factum, es ist da, es muß, und zwar als historische Thatsache, begreiflich gemacht werden. Noch kenne ich aber keine Erklärung, die dieß auch nur von ferne geleistet hätte; denn bei kahlen Allgemeinheiten, wie etwa diese: die historische Bedeutung Christi beruhe darauf, daß einmal ein Individuum habe seyn müssen, in welchem die Einheit Gottes und des Menschen am wahrhaftesten erschienen sey, wollen wir uns nicht aufhalten.

Vielleicht sollte ich mich aber auch in Bezug auf diejenigen äußern, welche überhaupt von keiner Erklärung wissen wollen und sagen, man solle sich an der Gnade Christi einfältig begnügen, sie sich zu Nutzen machen und im Uebrigen nicht weiter nachforschen. Wenn diese für ihre Person sich mit einem solchen subjektiven Christenthum begnügt finden, so hat niemand ein Recht etwas gegen sie zu sagen. Höchstens könnte man sie an das erinnern, was der Apostel sagt, daß in Christo alle Schätze der Erkenntniß verborgen sind, unstreitig doch nicht, daß sie, wie bisher am meisten von denen geschehen, die aus der Frömmigkeit ein Geschäft machen, ungehoben bleiben. Ferner sollten solche wenigstens nicht für andere maßgeben wollen, und bedenken, daß das Christenthum auch für andere in der Welt ist, die nun einmal so geartet sind, daß ihnen Erkennen und Begreifen über alles geht und daß sie — selbst zu einer unbegriffenen Gnade kein Herz fassen können, ferner, daß das Christenthum nicht bloß von einzelnen erkannt seyn will, daß es Anspruch auf allgemeine Anerkennung macht, die ihm nur auf dem Wege der Wissenschaft zu Theil werden kann, denn wissenschaftlich klare Einsicht allein ist es, welche die verschieden geartetsten Menschen zusammenbringt und vereinigt. Wir haben übrigens das Christenthum bloß aus sich selbst erklärt, wie wir die Mythologie aus sich selbst erklärt haben. Das Christenthum enthält, wie am Ende jede bedeutende Erscheinung, selbst den Schlüssel seines Begreifens; dieser liegt vorzüglich in den Fingerzeigen, die auf jene göttliche Oekonomie hindeuten, nach welcher zwischen den höchsten Ursachen zugleich ein Verhältniß der Succession.

Ist nun der wahre Inhalt des Christenthums die Person Christi selbst, so, scheint es, hätten wir das Christenthum vollständig begriffen. Ein einziges der großen Ereignisse des Lebens Christi haben wir nicht berührt; das Unsichtbarwerden Christi, seine Erhebung von der Erde nach der Auferstehung, die sogenannte Himmelfahrt. Nun sollten wir uns allerdings wohl auch über diese erklären. Dieß könnte auch geschehen, aber weder könnten wir die dazu erforderlichen Ansichten voraussetzen, noch auch sie hier erst entwickeln. Es wäre z. B. nöthig, die Materie von dem sogenannten unendlichen Raum hier ebenso zu behandeln und auseinanderzusetzen, wie wir früher die Lehre von der unendlichen Zeit behandelt und in einem ganz neuen Licht dargestellt haben. Denn die Lehre vom Raum liegt wohl bis jetzt nicht weniger im Argen als die Lehre von der Zeit, und es beruht daher auch die Lehre von dem Weltsystem — nicht der formelle Theil desselben, der sich auf die bloßen Bewegungen innerhalb unsers Planetensystems bezieht, sondern der mehr materielle Theil derselben —, es beruht namentlich diese Erstreckung des körperlich Ausgedehnten, dieser räumlichen Spannung, in welcher sich die Körper unsers Planetensystems gegeneinander befinden, es beruht diese Erstreckung ins sinnlos Ungemessene, als ob sie sich von selbst verstünde — es beruht diese ganze Lehre auf Voraussetzungen, die nichts weniger als eine strenge Kritik aushalten möchten. Z. B. wenn an irgend einem Punkte des Weltganzen der Raum eine nothwendige Form der Existenz, und also auch eine nothwendige Form der Anschauung geworden ist, so wird von diesem Punkt aus, also relativ das ganze Weltsystem im Raum erscheinen, aber es folgt nicht, daß darum das Ganze wirklich im Raum sey, und Distanzen, die uns als räumliche erscheinen, nicht auch bloß ideale Verhältnisse und Differenzen ausdrücken können. Wenn es der Mensch ist, der die außergöttliche, und also auch eine räumliche Welt gesetzt hat und immerwährend setzt, so ist nicht zu denken, daß diese Wirkung anders als relativ sich über das System hinaus, mit welchem er in Zusammenhang steht, erstrecken könne. Der Himmel ist gerade das, wovon der Mensch durch seine jetzige Existenz geschieden ist. Wenn man nun aber fragte,

warum dennoch nach allem Bisherigen anzunehmen sey, daß Gott an diesem eingeschränkten und untergeordneten Theil mehr gelegen sey, als an allem Uebrigen, das er wie nicht existent behandelt, so will ich darauf einfach wieder mit den Worten Christi antworten: daß im Himmel mehr Freude ist über Einen Sünder, der Buße thut, als über neun und neunzig Gerechte, die der Buße nicht bedürfen. [1]

Für intelligente Zuhörer (und auf solche habe ich gerechnet) möchte also hiemit genug gesagt seyn.

Wäre nun also mit dem Bisherigen das Leben Christi umfaßt, so scheint mit dieser Entwicklung auch unsere ganze Aufgabe erfüllt. Aber außer der Person Christi haben wir auch das Werk Christi zu betrachten. Dieses Werk aber ist ein fortgehendes, bis in die fernste Zukunft der Zeiten hinausreichendes. Denn noch ist Christo nicht alles unterthan; wenn ihm aber alles unterthan seyn wird, sagt der Apostel in der schon erklärten Stelle, dann wird auch der Sohn selbst unterthan seyn dem, der ihm alles untergethan hat. Und ebenso wir selbst „sind noch nicht, was wir seyn werden". Nur die Freiheit, Macht und Möglichkeit ist uns durch Christum wiedergegeben, das göttliche Leben in uns herzustellen, Kinder Gottes zu seyn, indem wir nämlich Christum und in Christo den Geist anziehen; denn nur in dieser vollständigen Anziehung ist die wahre Wiedergeburt.

Die nächste Wirkung Christi war also nur die Möglichkeit, die er uns erworben, den Geist anzuziehen. Ohne sein Hinweggehen, wie er selbst sagt, würde der letzte und höchste Vermittler nicht kommen (*παράκλητος* heißt auch der Vermittler, weil der Geist in Bezug auf Christus ein *ἄλλος παράκλητος* genannt wird [2]), und nur erst wenn dieser, ist die ganze Gottheit in uns verwirklicht.

Auch hier zeigt sich das allgemeine Gesetz des Fortschreitens, das uns in unserer langen Untersuchung geleitet, daß das Frühere gehen,

[1] Man vergl. über die hier angedeutete Ansicht vom Weltsystem (welche das Kopernikanische System voraussetzt) die 18. Vorlesung der Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 490 ff. D. H.

[2] Joh. 16, 7. 14, 16.

d. i. Raum geben muß, damit das Folgende komme, und so, indem der Mensch bis zu Christi Erscheinung lediglich von dem realen Princip auf der einen Seite und von der ebenfalls kosmischen oder außer Gott gesetzten, insofern bloß natürlichen zweiten Potenz auf der andern Seite beherrscht wird, war der Tod Christi, und da dieser nur die Folge seiner Menschwerdung, war die Menschwerdung nur das Gehen jener vermittelnden Potenz, die sich in die Menschheit herabließ, nur um durch ihren Tod sich als natürliche und damit alle Spannung aufzuheben und auf diese Art der dritten Potenz Raum zu geben, die nach Aufhebung aller Spannung selbst auch nicht mehr kosmische Potenz (*τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου*), sondern der heilige Geist, der Geist aus Gott ist. Hier erscheint in ihrer letzten und höchsten Gestalt jene göttliche Oekonomie, die auf der Succession von Persönlichkeiten beruht. Jede folgende Person erklärt und verklärt die Worte der vorausgehenden, so Christus, welcher den Vater, und der Geist, der Christum verklärt: „Derselbige wird mich verklären". Wegen dieses Verhältnisses konnte Christus nur in Kraft des heiligen Geistes Mensch werden, und ebenso nur in Kraft des heiligen Geistes sterben, wie der Hebräerbrief (9, 14) im Gegensatz zu der Reinigung im alten Testament sagt: Wie viel mehr wird das Blut Christi, der sich selbst, ein untadelhaftes Opfer, Gott dargebracht durch den ewigen (Glosse ist: heiligen) Geist unser Gewissen reinigen von den todten Werken, zu dienen dem lebendigen Gott. Noch war der heilige Geist nicht gekommen, sagt Johannes, denn Christus war noch nicht verklärt, was in seinem Tode geschah, wie er selbst sagt, als Judas hinausgegangen war (Joh. 13, 31): Nun ist des Menschen Sohn verklärt, und wie auch alsbald nach seiner Verklärung die Verheißung des heiligen Geistes den Aposteln erfüllt ward.

Die erste, in die folgende Zeit sich erstreckende Wirkung Christi ist also eben diese durch ihn vermittelte Ausgießung des heiligen Geistes. Da mit dieser alle Spannung aufgehoben ist, so kann nun erst die Religion des Geistes und der Freiheit anfangen, nachdem der kosmischen Gewalt, der das menschliche Bewußtseyn bis jetzt unterworfen

war, wenigstens die nothwendige und unüberwindliche, die sie über das Menschengeschlecht ausübte, genommen ist, wie im Brief an die Kolosser (2, 15) gesagt ist: Er hat ausgezogen, d. h. ihrer Rüstung und Macht beraubt, die ἀρχάς und ἐξουσίας (die kosmischen Potenzen) und sie zur Schau getragen öffentlich und einen Triumph aus ihnen gemacht. Gleichwie im Brief an die Epheser (3, 10) gesagt ist: Den ἀρχαῖς und ἐξουσίαις im Himmel (der Himmel ist die Region der freien, allgemeinen, des Concreten befreiten Potenz) ist kund geworden die wunderbare Weisheit Gottes und sein von Anfang der Welt verborgen gewesenes Geheimniß. Er selbst Christus ist zum Haupt, d. h. zum Herrn, erhöhet jeder ἀρχή und jeder ἐξουσία, wie in demselben Brief (Eph. 1, 21) gesagt ist: Denn Gott, der ihn auferwecket und zu seiner Rechten im Himmel setzte, hat ihn erhöhet über jede ἀρχή und ἐξουσία und δύναμις und κυριότης und über jeden Namen, der genannt werden mag nicht allein in diesem (mit Christo zu Ende gehenden), sondern auch im zukünftigen Aeon. Welche Gewalten also auch nach Christi Zeit sich aufthun mögen, sie sind ihm unterworfen. Es kann gefragt werden, was unter den ἀρχαῖς, ἐξουσίαις u. s. w. zu verstehen sey. Sie sehen selbst, diese ἀρχαί sind das, was wir Principien, die ἐξουσίαι das, was wir Potenzen genannt haben, hier sind aber die Potenzen in ihrer Spannung, demnach als kosmische gemeint. Gegen diese hat Christus die Menschheit frei gemacht, denn in ihm, in seinem Tod durchbrach das Göttliche das Natürliche, das er zum Opfer brachte. Es ist aber anzunehmen, daß unter den ἀρχαῖς oder ἐξουσίαις oder δυνάμεσι nicht bloß die drei Urprincipien verstanden sind. Denn gleichwie diese in der Natur sich abstufen, wie jedes Reich der Natur, ja am Ende jede Provinz eines solchen Reichs wieder seinen eignen, wenn gleich einem höheren unterworfenen, Herrscher hat (in einem fortschreitenden Proceß wechselt von Moment zu Moment die Bedeutung der in demselben wirkenden und wirksamen Potenzen), so ist auch in Bezug auf die Geschichte des menschlichen Bewußtseyns durch die Spannung eine Unzahl solcher Herrscher gesetzt, die an irgend einem Punkt oder in irgend einem Moment des Bewußt-

seyns sich geltend machen können. Die ἀρχαὶ und ἐξουσίαι sind also die Mächte, die sich für das Bewußtseyn wirklich erzeugt haben, und die Paulus ganz im Widerspruch mit den gewöhnlichen Erklärungen der Mythologie als reelle Mächte ansieht, die eine wirkliche Gewalt über das Bewußtseyn erlangt hatten. Aber auch nur in Freiheit gegen sie ist das menschliche Bewußtseyn gesetzt, nicht aber ist ihm die Möglichkeit genommen, sich, wenn auch unter andern Formen, wieder unter den Einfluß und das Joch dieser Mächte zu begeben; nur das Unüberwindliche ihrer Macht ist ihnen genommen, nicht aber ihr Daseyn aufgehoben, denn dieses wird erst geschehen, wenn Christus das Reich dem Vater übergeben wird, wo er dann auch, wie dort hinzugesetzt wird, abthun wird πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν, d. h. wo alle außergöttliche Macht völlig aufhört. Das Evangelium aber ist das vollkommene Gesetz der Freiheit, wodurch das äußere Gesetz, die äußere Nothwendigkeit, der alles Bewußtseyn unterlag, aufgehoben ist. In Christo starb die ganze kosmische Religion. Denn sie beruhte allein auf der Spannung, in der er selbst nur ein exoterisches Princip und als natürliche Potenz war. Von da an, daß die Spannung aufgehoben, die Macht jeder kosmischen Potenz gebrochen war, die vermittelnde Potenz selbst als natürliche sich im Tode aufgehoben hatte, von da an fing das Heidenthum mit schnellen Schritten an zu verwelken und gleichsam abzusterben. Seit dieser Zeit hat das Heidenthum mehr und mehr aufgehört etwas Lebendiges zu seyn; es besteht nur noch als caput mortuum, als sich selbst unverständliches Residuum eines Processes, der nicht mehr existirt.

In Plutarchs Schrift de defectu oraculorum (c. 17) erzählt einer der Mitunterredner, er habe von seinem Lehrer Aemilianus gehört, was dieser von seinem Vater Epitherses erfahren. Dieser sey einst auf einem mit Fracht und vielen Reisenden beladenen Schiffe nach Italien gefahren; gegen Abend in der Nähe der echinadischen Inseln sey Windstille eingetreten, und das Schiff habe sich den zwei Paxen (Inseln des ionischen Meeres zwischen Leukadien und Corkyra) genähert; da, als die meisten gewacht, einige auch noch zu Nacht gegessen und getrunken haben, habe

sich auf einmal von den Paxen her eine Stimme hören lassen, die dem Thamus, dem Steuermann des Schiffes, gerufen; dieser sey ein Aegyptier gewesen und den wenigsten der Mitschiffenden dem Namen nach bekannt. Dieser habe zweimal geschwiegen, das drittemal aber geantwortet. Darauf habe die unbekannte Stimme mit Macht gerufen: Wenn du in die Nähe von dem Palodes kommst (was dieses für ein Ort ist, weiß man nicht), so verkünde, daß der große Pan gestorben ist. Zuerst nun seyen sie alle erschrocken und haben sich untereinander beredet, was zu thun sey. Thamus aber habe beschlossen, wenn er an dem bezeichneten Ort Windstille finde, wolle er das Befohlene ausrichten. Da er nun wirklich Windstille getroffen, habe er vom Hintertheil des Schiffs gegen das Land gewendet laut gerufen, wie ihm befohlen worden, daß der große Pan gestorben sey. Kaum aber sey die Stimme am Land erschollen, so sey ein großes Seufzen nicht wie von Einem, sondern von vielen dorther gehört worden, vermischt mit Ausdrücken des Erstaunens. In Rom sey dieß, weil die Zahl der Mitsegelnden so groß gewesen, augenblicklich bekannt geworden und auch zu den Ohren des Kaisers Tiberius gekommen, der gleich nach dem Thamus geschickt und sich nach dem Pan erkundigt habe, der gemeint seyn könne. — Da diese Geschichte zur Zeit des Tiberius vorgefallen seyn sollte, so war es natürlich, sie mit dem Tode Christi in Verbindung zu bringen, und unter dem großen Pan, der gestorben sey, wurde Christus selbst verstanden. Doch ist diese Deutung mehr erbaulich als der Sache gemäß. Will man der Geschichte eine Bedeutung zugestehen, so ist der große Pan, der gestorben ist, das blinde, kosmische Princip selbst, das, seiner Natur nach ausschließlich, während der ganzen Zeit des Heidenthums insofern herrschte, als es nicht in seinem Grunde aufgehoben war. Zur völligen Exspiration wurde es allerdings erst durch den Tod Christi gebracht. In Christo war auch der große Pan gestorben. Der Tod Christi, indem er die Macht aller außergöttlichen kosmischen Gewalten als solche aufhob, war das gemeinschaftliche Ende des Heidenthums und des Judenthums, welches, wie gezeigt, ebenfalls noch kosmischen Elementen unterworfen war.

Ganz entschieden betrachtet das Christenthum selbst sich als Erlösung von der blinden Macht des Heidenthums. Hier ist daher der Ort zu der Untersuchung, mit welcher unsere ganze bisherige Entwicklung sich erst völlig abschließt, der Ort zur Beantwortung der Frage: Wie sieht das Christenthum im Verhältniß zu sich jene blinde Macht, jenes Princip des Heidenthums an?

So allgemein sich nun die Schrift öfters über dasselbe ausdrückt, so ist doch nicht zu leugnen, daß an andern Stellen bestimmter und persönlicher gesprochen ist, wofür ich jetzt nur anführen will, was Paulus zu den Ephesern (2, 2) sagt: Ihr habt erst gewandelt nach dem Aeon (d. h. nach dem innern bewegenden Princip) dieser Welt und nach dem Fürsten, der in der Luft herrscht (womit eine astrale, kosmische Gewalt angedeutet ist). Dieser Fürst der Finsterniß wird anderwärts noch bestimmter der Satan genannt. Satan wird angesehen als das Haupt alles Bösen und ganz insbesondere des Heidenthums. Dieß ist denn auch die streng orthodoxe Erklärung der Mythologie, von der wir nun sehen müssen, wie sie sich zu unserer Erklärung verhält. Zugleich aber ist die Rolle, die im N. T. dem Satan überhaupt zugeschrieben wird, eine so bedeutende, er wird so ganz als besonderer Gegensatz Christi betrachtet, daß wir nicht umhin können, dieser großen Macht näher zu treten und die Bedeutung derselben zu untersuchen.

Unsere Untersuchung zerfällt in einen kritischen und in einen positiven Theil.

Die ältere, zu einer gewissen Zeit allgemein angenommene Vorstellung über Ursprung des Heidenthums und Entstehung der Mythologie ist, daß das Menschengeschlecht durch Eingebung des Satans von dem wahren Gott abgezogen, mit den Vorstellungen falscher Götter erfüllt, und ihnen, die von Natur keine Götter waren, zu dienen verleitet oder gezwungen worden. Es fragt sich nun: wie verhält sich diese Ansicht zu der von uns aufgestellten Erklärung? Es ist gleich einzusehen, daß von einer Seite beide übereinstimmen. Denn was durch unsere Theorie hauptsächlich widersprochen worden, daß die Mythologie eine menschliche Erfindung oder ein bloß zufälliger Irrthum sey, eben

das widerspricht auch jene Ansicht. Indem sie das ganze Heidenthum von einer Eingebung des Satans ableitet, stimmt sie mit unserer Erklärung insoweit überein, als sie eine reelle, eine von der Freiheit des Menschen unabhängige, ja eine diese Freiheit selbst gefangennehmende Macht in den Vorstellungen der Mythologie und des Heidenthums anerkennt. So weit also, inwiefern sie die Mythologie von einer reellen Ursache herleitet, die Uebereinstimmung. Von der andern Seite nun aber, was denkt sich die orthodoxe Vorstellung unter dem Satan, inwiefern sie ihn zum letzten Urheber des Heidenthums macht? Sie denkt sich diesen Satan als einen zwar mächtigen, aber doch keineswegs unbeschränkten individuellen, erschaffenen Geist, als einen ursprünglich guten Engel, der aus Hochmuth sich über Gott erheben wollen, sich ihm widersetzt habe, hierauf — von Gott ausgestoßen und seiner eignen Verkehrtheit überlassen — nun, wie Abtrünnige zu thun pflegen, alles aufgeboten habe, um auch andere, besonders die Menschheit von Gott abzuziehen und sie von sich abhängig zu machen.

Für eine solche Vorstellung des Satans nun, wie Sie wohl sehen, liegt in unserer bisherigen Entwicklung durchaus keine Begründung. Es entsteht also die Frage, ob für diese Vorstellung sonst oder anderwärts eine Begründung vorhanden sey. Es ist mir nun zwar nicht unbekannt, daß in unserer Zeit eine neue Art von sehr eifrigen advocatis diaboli aufgestanden ist, die die gewöhnliche Vorstellung des Satans mit Begierde ergriffen und geltend zu machen gesucht haben. Für solche, die in der Wissenschaft auf Abenteuer ausgehen, läßt sich auch nicht leicht eine vortheilhaftere Gelegenheit finden als jene Vorstellung. Ehe man jedoch dieser Ansicht mit philosophischen Mitteln zu Hülfe kommen will, fragt sich immer, ob sie historisch, ob sie auch nur in der Quelle, von der man sie herleitet, begründet sey. Zu Abschneidung alles Mißverständnisses will ich zum voraus bemerken, daß unsere etwaigen Zweifel an der Richtigkeit der gewöhnlichen Vorstellung auf keinen Fall die Absicht haben, weder die Realität jener Idee überhaupt zu bestreiten, noch auch der Würde des Satans selbst etwas zu entziehen; es könnte im Gegentheil seyn, daß wir dem Satan eine noch

höhere Realität und eine noch höhere Bedeutung zuschrieben, und daß wir die gewöhnliche Vorstellung gerade darum verwürfen, weil sie diese höhere Bedeutung nicht erkennt, an die Stelle der wahren eine dürftige, kleinliche setzt. Doch ich gehe zur Sache und bemerke nochmals: es ist von der Vorstellung die Rede, nach welcher der Satan ein individueller, erschaffener Geist ist, der zuerst von Gott abgefallen, hernach auch andere Geister und zuletzt den Menschen mit in diesen Abfall gezogen.

Vor allem und erstens habe ich zu erinnern, daß in dem Namen „Satan" schlechthin nichts speciell Bezeichnendes liegt, daß er vielmehr von möglichst allgemeiner Bedeutung ist. Der Name ist bekanntlich aus dem Hebräischen, wo er eben nur Widersacher im Allgemeinen bedeutet. Mit dem Artikel הַשָּׂטָן bedeutet er freilich einen bestimmten Widersacher, den Widersacher *κατ' ἐξοχήν*. Darin liegt nun allerdings die Andeutung einer Persönlichkeit, oder, wie ich allgemeiner mich ausdrücken möchte, die Andeutung eines Geistes, nicht aber nothwendig, daß dieser Geist ein individuell erschaffener, auch in seiner Art endlicher ist. Griechisch würde הַשָּׂטָן vollkommen richtig übersetzt durch *ὁ ἀντικείμενος*. Ganz allgemein wird auch das Verbum satan gebraucht; z. B. in der Erzählung vom Bileam, dem der Engel des Herrn sich in den Weg stellt, ihm zu widerstehen, ihn aufzuhalten, da wird im Hebräischen das Verbum satan gebraucht, welches demnach nichts bedeutet als: aufhalten, einer Bewegung sich entgegen oder ihr in den Weg stellen. Das hebräische Substantiv ist im Griechischen durch *διάβολος* übersetzt worden von *διαβάλλειν*, was auch nichts anderes heißt als: interjicere se ad obsistendum, woraus unser deutsches Teufel entstanden. Das griechische Wort wird aber ursprünglich auch ganz allgemein und sogar abstracte gebraucht, von jedem contrario, von allem, wodurch jemand geirrt wird. So im ersten Kapitel des ersten Buchs der Makkabäer wird von Antiochus Epiphanes erzählt: er befestigte die Burg Davids mit starken Mauern und Thürmen und legte viel heidnisches Volk darein. Darauf wird von dieser Befestigung gesagt: *καὶ ἐγένετο εἰς ἔνεδρον τῷ ἁγιάσματι*, sie wurde zu einem Hinterhalt für den Tempel, d. h. zu einem Ort,

von dem aus man den Tempel beobachten und auf die Aus- und Eingehenden ausfallen konnte; *καὶ*, heißt es nun weiter, *ἐγένετο εἰς διάβολον πονηρὸν τῷ Ἰσραὴλ διαπαντός*, d. h. sie wurde zu einem bösen Diabolos für Israel auf ewige Zeiten, etwas, das Israel im Weg war, es in hohem Grad hinderte oder irrte für ewige Zeiten. So allgemein wird also das Wort *διάβολος*, und sogar von einer Sache gebraucht. — So viel von dem Wort.

Eine zweite Bemerkung, die ich gleich auf diese will folgen lassen, ist, daß in der That weder im A. T. noch im N. T. eine Stelle zu finden ist, wo gesagt wäre, daß der Teufel erschaffen worden, ein erschaffener Geist sey. Ich bitte Sie wohl zu bemerken, ich sage: ein erschaffener Geist. Denn daß er ein erst im Laufe der Dinge gewordener sey, dieß wird damit nicht ausgeschlossen, daß er kein erschaffener ist. Daß er ein erschaffener Geist sey, wird, wo ich mich darnach umgesehen, bloß aus dem allgemeinen Grundsatz geschlossen, daß alles, was außer Gott wirklich sey, bloß ein Geschöpf, ein von Gott Erschaffenes seyn könne. Dieß mochte in Bezug auf eine frühere Philosophie ganz richtig seyn, die sich ein Außergöttliches nicht anders denken konnte. Eine spätere Philosophie könnte aber diesen Grundsatz leicht nicht ebenso allgemein und so nothwendig finden. Wir haben früher mit Gründen, die ich für unwiderleglich halte, gezeigt, daß Christus in jenem mittleren Zustand außer Gott war, ohne ein Geschöpf zu seyn. Der Satan wird aber vorzugsweise als der Widersacher Christi gedacht, wie hinwiederum von Christus gesagt ist: *εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου*, dazu ist der Sohn Gottes offenbar geworden, daß er die Werke des Widersachers auflöse (als ein wahrer *Λύσιος*, das bekannte Prädicat des Dionysos) — ich kann nicht umhin, dabei zu bemerken, daß Plutarch [1], indem er den persischen Dualismus darstellt, sagt, die Magier behaupten, 3000 Jahre lang herrsche der eine Gott, 3000 der andere, der die Werke des ersten auflöse: *τὰ τοῦ ἑτέρου ἀναλύων*. Ich führe dieß nur als analoge, keineswegs aber als gleiche

[1] De Iside et Osiride c. 47.

Vorstellung an. Wenn nun Christus in jenem Gegensatz nicht ein Geschöpf ist, sollte das ihm Entgegenstehende ein Geschöpf, und nicht vielmehr etwas Außer- und Uebergeschöpfliches seyn, da es dann erst zu einer wahren Macht würde, wegen deren es der Mühe werth gewesen wäre, so Großes und Außerordentliches zu thun und zu erleiden, als Christus gethan und erlitten hat. Wir müssen offenbar einen würdigeren Gegensatz für Christum haben? Christus und Satan beziehen sich so aufeinander, daß die Bogomilen sogar den Satan den älteren Bruder Christi nannten [1]. Wenn nun aber von der einen Seite nirgends nachzuweisen ist, daß oder wann der Satan erschaffen worden, und auch eine philosophische Nothwendigkeit nicht besteht, ihn gerade als Geschöpf zu denken, so ist es freilich von der andern Seite dem alt- und neutestamentlichen Begriff, ja der Offenbarung schlechterdings entgegen, ein eigentlich böses Princip anzunehmen. Ein böses Princip wäre nämlich ein von Natur böses, ein von Natur, also auch ursprünglich Gott entgegengesetztes, dergleichen von den Manichäern angenommen wird und, wenigstens nach der gewöhnlichen Erklärung, auch in dem persischen System behauptet wurde. Ein böses Princip wäre nothwendig ein Gott gleich ewiges (Deo coaeternum). Dem widerspricht nun das A. und N. T. aufs entschiedenste. Also der Satan kann ebensowenig ein böses Princip seyn, als er nach dem bisher Gezeigten ein eigentliches Geschöpf zu seyn scheint. Die wahre Vorstellung des Satans wird also in der Mitte liegen zwischen diesen beiden Bestimmungen.

Ich stelle nun als dritte Bemerkung auf, daß, wenn nirgends ein Ausspruch zu finden ist, aus dem sich die bloß geschöpfliche Eigenschaft des Satans erweisen ließe, daß dagegen in der Schrift von dem Satan auf eine Weise und mit Prädicaten gesprochen wird, die sich mit einer bloß geschöpflichen Natur durchaus nicht vertragen. Ich will a) nicht anführen, daß häufig von dem Satan und seinen Engeln gesprochen wird, freilich auch von Engeln Michaels, aber in einem poetischen Buch [2], vielleicht bloß des poetischen Parallelismus wegen. Aber dem

[1] Euthymii Zigabeni Panoplia. Cap. XXIII, §. 7.

[2] Offenb. 12, 7.

Satan wird ein Reich zugeschrieben gerade wie Christo, und zwar beherrscht er ein dem Reich Christi entgegengesetztes und widerstehendes Reich. Auch hier wird er also gewissermaßen auf gleiche Linie mit Christo, wenngleich als der Widersacher, gestellt, als der, dessen Reich und dessen Werke zu zerstören Christus gekommen ist. War die Gewalt des Satans eine geschöpfliche, so war es, dürfte man wohl sagen, in keinem Verhältniß damit, daß Christus, der eine entschieden übergeschöpfliche Natur ist, sich selbst den Leiden unterwarf, ihn zu besiegen. Gegen einen bloß erschaffenen Geist scheint es, hätte es noch andere Mittel gegeben. Ueberhaupt kann ich die ganze Vorstellung, daß ein solcher Geist aus Ueberhebung und Hochmuth Gott untreu und widerspenstig geworden, mit der übrigen Erhabenheit des Satans nicht übereinstimmend finden. Milton und Klopstock haben sich alle Mühe gegeben, dem Satan nach der gewöhnlichen Vorstellung eine gewisse Erhabenheit zu geben, aber selbst der classisch gebildete Milton hat es nicht vermocht.

Auch durch andere Ausdrücke b) wird dem Satan eine Erhabenheit beigelegt, die sich mit einer solchen Vorstellung nicht reimen läßt. Er heißt: *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*, der Fürst dieser Welt. Christus selbst nennt ihn so. Der Apostel Paulus geht noch weiter. Ihm ist (2 Kor. 4, 4) der Satan *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*, der Gott dieser Welt. Wie groß auch immer die Macht des Satans in dieser Welt gedacht werde, der Gott dieser Welt könnte doch niemals ein individueller und concreter Geist genannt werden. Ebensowenig könnte es von einem solchen heißen, daß er die Macht oder Gewalt des Todes habe, wie im Brief an die Hebräer steht (2, 14): Christus ist des Fleisches und Blutes der Kinder theilhaftig geworden, auf daß er durch den Tod die Macht nähme dem, der des Todes Gewalt hat, d. i. dem Satan: *ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τουτέστι τὸν διάβολον*. Dieses *τὸ κράτος τοῦ θανάτου ἔχειν* von einem bloßen Geschöpf zu sagen, widerstritte allen Begriffen. Dagegen, denke ich, wird jeder zugeben, daß wenn z. B. unter dem Satan jener durch Schuld des Menschen in der Schöpfung wieder erregte Wille gedacht würde, der in seiner

Ueberwindung und Unterwerfung unter einen Höheren die Grundlage der Schöpfung und des menschlichen Bewußtseyns ist, der aber eben darum, wenn er aufs neue in seiner Schrankenlosigkeit hervortritt, die Schöpfung und das menschliche Bewußtseyn wieder aufzuheben droht, — jeder, sage ich, wird mir zugeben, daß, wenn unter dem Satan dieser Wille zu verstehen wäre, von dessen Daseyn, von dessen höchst reellen Wirkungen, ja von dessen Macht über das menschliche Bewußtseyn uns zu überzeugen, wir durch die ganze frühere Entwicklung und insbesondere durch die Erklärung der Mythologie hinlänglich Gelegenheit gehabt haben, jeder, sage ich, wird gestehen, daß wenn unter Satan dieser Wille — jeder Wille aber = Geist, also dieser Geist — zu verstehen wäre, daß alsdann jene Ausdrücke nicht zu stark und dem Gegenstand vollkommen angemessen seyn würden. Die Sprache Christi selbst und des N. T. überhaupt aber ist von übertriebenen Ausdrücken fern, und, wie jeder, der die Sachen selbst versteht, bekennen muß, überall dem Gegenstande und zwar auf das zarteste angemessen.

Aber es sind nicht bloß einzelne Ausdrücke, durch welche Satan höher gestellt wird, sondern es wird ihm (dieß ist nämlich ein drittes Argument), es wird ihm zum Theil auch ein Verhältniß zu Gott und in diesem eine Funktion zugeschrieben, die sich mit der gewöhnlichen Vorstellung durchaus nicht verträgt. Wenn gleich nämlich in einem großen Theil des N. T. Satan als vorzüglicher Urheber des Bösen und insoferne als Feind Gottes beschrieben wird, so erscheint er doch anderwärts als ein zur göttlichen Oekonomie selbst gehöriges, und insofern von Gott anerkanntes Princip (denn wenn er nicht ein concreter, individueller Geist ist, so darf er immer als ein Princip ausgesprochen werden; nur dagegen, daß er als ein an sich, d. h. auch vor und außer der Schöpfnng und demnach original- und demnach ewig-böses Princip angesehen werde, dagegen haben wir uns verwahrt), er erscheint, sage ich, als ein selbst zur göttlichen Oekonomie gehöriges und insofern von Gott anerkanntes Princip. So namentlich in jener dem Buch Hiob vorausgeschickten Erzählung, die eben darum von jeher den Erklärern viele Mühe macht. Wenn man aber den geschichtlichen Sinn einer Idee

eruiren will, muß man alles zusammennehmen und darf nichts auszuschließen. Dort nämlich treten eines Tages die בְּנֵי אֱלֹהִים, Söhne Gottes vor den Jehovah, und unter diesen auch Satan, und Jehovah redet ihn an und fragt, wo er herkomme. Satan antwortet: ich habe die Erde durchstreift. Hierauf fragt Jehovah: Hast du nicht meinen Knecht Hiob bemerkt, denn es ist seines Gleichen nicht auf der Erde, schlecht und recht, gottesfürchtig und meidet das Böse? — Dagegen nun Satan: Meinest du, Herr, daß Hiob umsonst Gott fürchtet? Hast du doch ihn, sein Haus und alles, was er hat, rings verwahret, und die Arbeit seiner Hände gesegnet und sein Gut ausgebreitet. Aber recke einmal deine Hand aus und taste an alles was er hat, was gilts, er wird dir ins Angesicht absagen. Und was geschieht? Der Herr antwortet dem Satan: Siehe, alles was er hat sey in deiner Hand, nur an ihn selbst lege deine Hand nicht. Und Satan geht aus und bringt über den gerechten Hiob alles Leid, nicht nur Verlust seines Viehs und aller seiner Habe, sondern aller seiner Kinder. In der Folge, da Satan beschämt zugestehen muß, daß Hiob derselbe geblieben, hört er nicht auf seine Gesinnung in Zweifel zu ziehen, indem er zu Jehovah sagt: Ein Mann läßt alles für sein Leben, aber recke deine Hand aus und gehe ihm an sein Fleisch und Gebein, was gilts, er wird dich verlassen. Und der Herr spricht wieder zu Satan: Gehe hin, es sey in deiner Hand, nur seines Lebens schone. Wie erscheint nun hier Satan? Als eine Macht, welche geneigt ist, die Gesinnung des Menschen in Zweifel und also auf die Probe zu stellen, als eine Macht also, die gleichsam nothwendig ist, damit das Ungewisse gewiß werde, das Unentschiedene sich entscheide, die Gesinnung sich bewähre. Sie sehen, wie tief, ja bis in die ersten Anfänge, hier die Idee des Satan zurückgeht, indem er die Macht ist, die, ohne selbst böse zu seyn, dennoch das verborgene Böse hervor- und an den Tag bringt, damit es nicht unter dem Guten verborgen bleibe, die eben darum auch an dem hervor- oder an den Tag gebrachten Bösen sich erfreut, weil es die Bestätigung ihres Zweifels, und weil durch dessen Offenbarwerden ihre Absicht erreicht ist. Selbst neidisch kann diese Macht genannt werden, wie Aristoteles

von der Nemesis selbst sagt, daß sie unwillig sey, d. h. neidisch, über das Glück des unverdient Glücklichen. Alle jene finistern Wesen, die Hesiodos von der schädlichen Nacht geboren werden läßt, den Θάνατος (den Tod), den Μῶμος (den allgemeinen Tadler, als solchen stellt sich ja Satan hier im Buch Hiob dar), den Zank, und besonders die Ate, die Unheilsgöttin, die gedacht wird als Urheberin alles übereilten, blinden, besinnungslosen Handelns und des daraus entspringenden Unheils — alle diese finistern Wesen scheinen in der Idee des Satan zusammenzutreffen und ihm, ohne daß er selbst ein eigentliches Geschöpf ist, eine hohe Stelle und Funktion in der Schöpfung anzuweisen. Denn wenn es im Lauf des schon geordneten menschlichen Lebens seine Rolle ist, wie hier in Bezug auf Hiob, der Verdächtiger, in-Zweifel-Steller jeglicher Gesinnung zu seyn, sollte in der Verleitung des ersten Menschen, die ihm ebenfalls zugeschrieben wird, sein Geschäft ein anderes gewesen seyn? Sollte er nicht auch dort — nicht eigentlich als selbst böses, wohl aber als das Böse ahndendes und an dessen Hervorziehung sich erfreuendes Wesen gewirkt haben? Sollte er nicht auch dort, wie hier bei Hiob, insofern Werkzeug Gottes selbst gewesen seyn, als Gott selbst will, daß nichts verborgen bleibe? Dieß sind nur vorläufige Fragen, aber die meines Erachtens hinlänglich sind zu zeigen, daß die ursprüngliche Idee des Satans eine ganz andere ist, als welche die spätere Zeit aus ihm gemacht hat. Es ist übrigens ganz natürlich und wohlbegreiflich, daß gegen das Ende des Kampfs, und wo der Kampf jenem Princip eigentlich ans Leben geht, daß Satan dort immer mehr als selbst böses, dem Guten widerstehendes empfunden werde, ohne daß darauf ein allgemeiner Begriff des Satan gegründet werden könnte. Auch Er ist ein geschichtliches Wesen, d. h. ein solches, dessen Verhältniß in verschiedenen Zeiten ein verschiedenes seyn kann. Alle Irrthümer und Hindernisse der wahren Einsicht in der Wissenschaft, und so besonders auch in der Theologie, kommen davon her, daß, was nur für einen bestimmten Moment Wahrheit hat, zu einem allgemeinen Begriff erhoben oder ausgedehnt wird. Die Persönlichkeiten in jener höheren Geschichte, mit der wir uns hier beschäftigen, sind nicht stillstehende, unbewegliche,

also ist auch ihr Begriff selbst ein beweglicher, und so auch Satan — der Urheber des Widerspruchs, der allgemeine Veruneiniger —, durch den zuerst der Tod, die Zwietracht und das Böse selbst in die Welt kam — Satan ist ein anderer in seinem Anfang, ein anderer in seinem Ende. — Doch muß ich bemerken, daß gleichwie das Ende sich stets des Anfangs wieder erinnert, daß, gerade das letzte Buch des N. T., die Apokalypse, jene Vorstellung des Satan als Verdächtigers, als in-Zweifel-Stellers, als Anklägers noch einmal zurückruft. Dort heißt es nämlich (12, 9): Der große Drache, die alte Schlange wurde ausgeworfen vom Himmel (wo er bei Hiob noch erscheint) und geworfen auf die Erde und seine Engel mit ihm. Darauf ruft eine große Stimme im Himmel: Jetzt ist das Heil und die Kraft und das Reich Gottes und die Macht ist seines Christus geworden, denn der Verkläger unserer Brüder ist hinausgeworfen, der sie verklaget hat Tag und Nacht vor Gott. (Dieß hängt zusammen mit dem, was ich früher gelegenheitlich der Rechtfertigung gesagt habe. Es ist etwas im Menschen, das ihm immer sagt, daß sein ganzes Leben in Gottes Augen mißfällig sey, was er auch thue, das ihn beständig bei Gott verklagt). Der einen andern bei einem dritten verklagt, sucht ihn mit diesem zu veruneinigen. Satan ist der beständige Veruneiniger des Menschen mit Gott; jenes erregte Princip ist gleichsam der fortwährende Ankläger des Menschen bei Gott, der Gott unablässig an die Schuld des Menschen erinnert. In jener Zeit, von welcher die Apokalypse spricht, ist dieses Princip von Christo durchbrochen und zunichte gemacht, darum hebt nun das Reich Gottes und Christi an, der Antheil, den der Verkläger bis jetzt an dem Zustand der Welt und der Dinge hatte, ist ihm genommen, die Welt ist rein Gottes und seines Gesalbten, d. h. Gott hat nun alle Gewalt in Gemeinschaft mit seinem Gesalbten. Also bis zu jenem letzten Ende, wo Christus aufheben wird alle Herrschaft und Gewalt, wo alle seine Feinde unter seine Füße gelegt sind, bis dorthin ist der Satan ein zur göttlichen Oekonomie selbst gehöriges Princip, dem gegeben ist, den Widerspruch, den Fluch, das Zerwürfniß, die Uneinigkeit zu erhalten, damit um so herrlicher sey der Sieg und der endliche Triumph, in

welchen die von dem Geist des Widerspruchs fortwährend in Zweifel gestellte Sache Gottes hinausgeführt ist. Dann, wenn aller Zweifel aufgehoben, die Sache Gottes klar, offenbar und entschieden ist, dann hat der Satan sein Werk gethan, seine Mission und mit ihr seine Macht hat ein Ende. Bis dahin aber ist er eine große Macht, und die selbst zur endlichen Verherrlichung Gottes nothwendig ist, die eben darum nicht verlästert, nicht verachtet werden darf, wie der Apostel Petrus ausdrücklich lehrt.

Ich habe schon bemerkt, es sey natürlich, daß gegen das Ende des Kampfes das widerstrebende Princip immer mehr als das böse erscheine. So ist der Satan beinahe durchaus (nur als böse) in den Schriften der Apostel Paulus und Johannes betrachtet, die auch in diesem Betracht auf gleicher Linie stehen. Aber neben dieser Ansicht tritt in andern Schriften aus dem apostolischen Zeitalter noch die ältere, ebenso wahre Vorstellung hervor, nach welcher der Satan eine Macht ist, welche zu verachten oder zu lästern, man erzittern, deren Krisis oder Gericht Gott allein vorbehalten seyn solle. Solche zwar nicht gerade sich widersprechende, aber doch contrastirende Aeußerungen können nur dem Verwunderung erregen, der nicht zum voraus bedacht hat, daß der Begriff des Satans schon zufolge der Natur des Princips, von welchem er zuletzt sich herschreibt (vom Princip des seyn und nicht seyn Könnenden, des seiner Natur nach Amphibolischen und Doppelsinnigen), von allen möglichen der am meisten dialektische ist. Die Freiheit von aller kosmischen Gewalt, die Lehre von der völligen Besiegung Satans durch Christus wurde besonders von dem Apostel Paulus verkündet; diese Lehre mag, wie manches andere Evangelium der Freiheit, schwachen Seelen verderblich geworden seyn, zum gesetzlosen Leben sie verleitet haben, wie aus dem zweiten Brief Petri zu ersehen, wo von solchen schwachen Seelen[1] gesagt ist: Wenn sie den Befleckungen der Welt (der kosmischen Mächte) durch die Erkenntniß des Herrn und Befreiers Jesu Christi entflohen sind, aber wieder in diese verwickelt werden, so ist mit ihnen das Letzte ärger geworden als das Erste. Von eben diesen sagt derselbe

[1] Ψυχαὶ ἀστήρικτοι. 2 Petr. 2, 14 (coll. 3, 16) und 20.

zweite Brief Petri (2, 10), daß sie sich nicht scheuen, die Majestäten, die Herrlichkeiten zu höhnen, die man nicht verachten kann, ohne eben dadurch noch tiefer, nämlich in die materiellen Lüste, zu versinken[1], und welche selbst die Engel nicht zu lästern wagen, Gott das Urtheil überlassend (woraus zu ersehen, daß jene Majestäten widergöttliche Mächte sind). Aber das Bedeutendste ist, was von eben diesen gesagt ist, daß sie die Herrlichkeit (Herrlichkeit schlechthin — ohne weitern Beisatz —) verachten — *κυριότητος καταφρονοῦντες*. Was ist diese *κυριότης*? Die Ausleger wagen hier nicht, das Rechte zu sehen. Die *κυριότης* ist nichts anderes als der Satan selbst. Er ist die *κυριότης*, weil er das Princip ist, auf welchem die Herrlichkeit, das Herrseyn Gottes, beruht. Er heißt die Herrlichkeit, wie auch ein Besitzthum, vermöge dessen einer ein Herr ist, eine Seigneurie oder eine Herrlichkeit genannt wird. Das Herrseyn Gottes beruht eben auf dem B, das er Herr ist zu setzen und nicht zu setzen. Der Satan ist das durch den göttlichen Unwillen gesetzte B, er ist die große Macht Gottes in der gefallenen Welt, die selbst eine so hohe Macht als Michael ist nicht zu lästern und zu verdammen wagt, deren Gericht sich Gott allein vorbehalten hat, ganz übereinstimmend damit, daß dieses Princip das eigentliche Mysterium Gottes ist, welches er setzen und aufheben kann, das keine Creatur wagen darf anzutasten.

[1] Ganz dasselbe sagt der Verfasser des Briefs Judä (V. 8), und stellt ihnen das Beispiel des Erzengels Michael entgegen, der, da er mit dem Widersacher (dem *διάβολος*) stritt über den Leichnam Mosis, nicht wagte, eine Lästerung gegen ihn auszustoßen, sondern nur sagte: Der Herr strafe dich.

Es ist viel über diesen Streit, der zwischen Satan und dem Erzengel über den Leichnam Mosis sich erhoben, conjekturirt worden. Vielleicht ergibt sich auf folgende Art etwas Bestimmteres und Einleuchtenderes darüber. Satan ist Urheber und daher überall auch Repräsentant des Heidenthums. Der Erzengel Michael (NB. der einzige Erzengel) steht dagegen in der unmittelbarsten Beziehung auf den Messias und ist der Fürst des Volkes Israel, obgleich die Israeliten eigentlich nicht (wie nach jüdischer Vorstellung die übrigen 70 Völker) einer *δύναμις* oder *ἐξουσία* übergeben sind, sondern dem Herrn allein. Michael ist aber nur darum der Fürst Israels, weil er statt des Messias ist, dieses wahren Königs, den Israel erwartet, wie ihn denn selbst in Bezug auf die letzte Zukunft Christi, auf die Zukunft zum Gericht, der Apostel Paulus in eben dieses

In dieser Vorschrift, der Satan solle nicht gelästert werden, liegt zugleich die Andeutung, daß er nicht ein unbedingt böses, sondern ein zu der göttlichen Weltregierung selbst nothwendiges Princip sey. Dieß war auch durchaus jüdische Vorstellung. Schöttgen, welcher aus jüdischen Büchern Erläuterungen zu den christlichen gesammelt, führt aus dem Sohar die Worte an: Non licet homini, ignominiose conviciari genus adversum (so wird das Geschlecht der bösen Geister genannt). Im Buch Sirach wird derjenige ein Irreligiöser genannt, der dem Satan fluche; es wird gesagt, daß ein solcher seiner eignen Seele fluche [1]. Nach bestimmten Aussprüchen ist also in dem Satan noch eine Art von göttlicher Majestät (eine *κυριότης*) zu erkennen. Von einem bloßen Geschöpf konnte dieß nie gesagt werden.

Haben wir uns nun erst von dieser Würde des Satan überzeugt, so wird uns — und dieß mögen Sie als vierte Bemerkung zu den bisherigen hinzufügen — zufolge dieser Ansicht auch die nach der gewöhnlichen

Verhältniß zu Christus setzt, wenn er sagt (1 Thess. 4, 16): Christus wird kommen mit der Stimme des Erzengels, der also hier offenbar als ihm vorausgehend, als ihn (den kommenden) ankündigend gedacht wird. Dieß vorausgesetzt nun, wird es deutlicher seyn, was jener Streit, der sich über den Leichnam Mosis zwischen Satan und Michael erhoben, bedeutet. Denn das Gesetz Mosis enthält, wie wir gesehen haben, selbst noch kosmische, heidnische Elemente; insofern konnte ihn der Fürst der Welt ansprechen. Von der andern Seite aber sind diese kosmischen Elemente hier nur Vorbilder, Vorzeichen, Schatten des Zukünftigen, des Messias, und so sind sie durch den Messias selbst geheiligt. Insofern nimmt Michael als Repräsentant des Messias (des Christenthums) sich seiner an. Das mosaische Gesetz steht zwischen Heidenthum und Judenthum. (Einige haben ziemlich prosaisch unter dem *σῶμα Μωυσέως* nicht die Leiche Mosis, sondern sein Gesetzbuch verstanden; sprachgemäß könnte dieß etwa zugestanden werden; der Sinn bleibt derselbe). Dieser Streit stellt nur denselben Streit vor, der durch die gnostischen Sekten erhoben wurde, die behaupteten, das Gesetz Mosis sey nicht von dem wahren Gott, sondern bloß von dem Demiurgen, dem kosmischen Gott gegeben. Dieser Streit über den Leichnam Mosis kann darum nicht wohl eine jüdische Erfindung seyn, denn er setzt schon ein doppeltes Bewußtseyn voraus. Es ist eine der Vorstellungen, die sich bei dem ersten Losreißen des christlichen Bewußtseyns vom Mosaismus nothwendig erzeugten.

[1] 21, 30. Die Worte heißen: *ἐν τῷ καταρᾶσθαι ἀσεβῆ τὸν σατανᾶν, αὐτὸς καταρᾶται τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν.*

Vorstellung so unbegreifliche Versuchungsgeschichte Christi begreiflicher. Heißt es nicht Christum tief herabsetzen, wenn man für möglich annimmt, daß er der Versuchung durch ein Geschöpf ausgesetzt war? Dagegen ist es ganz begreiflich, daß Christus den Sollicitationen jenes Princips, dessen Werke aufzulösen er gekommen war, und das ihm gegenüber eine wirkliche Macht war, daß er Sollicitationen dieses Princips, und zwar direkter und unmittelbarer als irgend ein Mensch es seyn konnte, ausgesetzt war, ja nach dem göttlichen Gesetz, welches will, daß alles erprobt, alles bewährt werde, ausgesetzt seyn mußte. Ein bloßes Geschöpf, ein creatürlicher Geist, der gegenüber von Christo keine wahre Macht seyn konnte, hätte sich ihm mit Versuchungen nicht nahen können. Dagegen ist es ganz begreiflich, daß der Fürst oder Gott dieser Welt, das allgemeine Princip, das alle Welt gefangen hält, auch dem Bewußtseyn Christi sich nähern konnte. Satan wird sonst als tief und unergründlich listig dargestellt; wie ganz abgeschmackt aber müßte man sich den Satan vorstellen, der seiner Geschöpflichkeit sich bewußt von Christo verlangt hätte, daß er vor ihm niederfalle und ihn anbete, d. h. ihm göttliche Verehrung erweise, was einem auch nur gewöhnlich frommen Israeliten zu Christi Zeit kein Geschöpf, wie hoch man es sich denke, hätte anmuthen dürfen? Dagegen war es in der Ordnung, daß jenes Princip, das Christus eben durch sein Kommen, durch sein Menschwerden schon als eine ebenbürtige, ihm äquipollente Macht anerkannt, ja dem er sich durch die Menschwerdung (wie früher gezeigt) äußerlich unterworfen hatte — freilich nicht, um es anzubeten, aber um es zu besiegen —, es war begreiflich, daß jenes Princip versuchte, von ihm die äußerlichen Zeichen auch der inneren Unterwerfung zu erhalten. Ist Satan ein bloßes Geschöpf, so sind die Worte absurd, die er zu Christus sagt, die Worte: Diese ganze Macht und Herrlichkeit ist mein, ich gebe sie, wem ich will! Ist aber Satan ein Princip, und zwar, das schon fühlt, daß ihm bald nur noch das äußere Weltreich angehören wird (darüber in der Folge), so sind diese Worte ganz consequent.

Keine Versuchung, die von irgend einem Geschöpf, auch dem mächtigsten, ausging, konnte bis an das göttliche Bewußtseyn in Christo

reichen, da ja selbst für den Menschen das bloße Versuchtseyn durch das Geschöpf das Geringste ist. Ich darf mich als Mensch hoch genug gestellt denken, um in meinem Willen eine Region, eine Kraft zu kennen, die keinem Geschöpf, sey es auch das mächtigste, zugänglich ist. Dieß gesteht ja auch der Apostel Paulus dem Menschen zu, wenn er sagt[1]: Unser Kampf ist nicht ein Kampf gegen Fleisch und Blut, d. h. es ist nicht etwas bloß Geschöpfliches und Concretes, mit dem wir zu kämpfen haben; unser Kampf ist gegen die *ἀρχάς*, die *ἐξουσίας* (die reinen Potenzen sind aber nichts Concretes, in diesem Sinn Geschöpfliches), unser Kampf ist gegen die *κοσμοκράτορας*, die kosmischen Gewalten, die Weltherrscher, die in der Finsterniß dieses Aeon walten, gegen die geistigen Principe des Bösen, *πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* — deren Region nicht die beschränkte irdische, sondern die allgemeine, die universelle Welt ist, der Himmel. Und so mag sich denn hier unmittelbar noch eine fünfte Bemerkung anschließen, daß jene Art von Allgegenwart, die dem Satan zugeschrieben wird, jener beständige und unmittelbare, durch nichts aufgehaltene Einfluß auf den Menschen, vor dem dieser gewarnt wird, daß ein solcher immer und überall gegenwärtiger Einfluß sich nicht verträgt mit der Natur eines bloßen Geschöpfs, das, wie mächtig man es sich denke, gegen kein anderes Geschöpf, am wenigsten den Menschen, eine solche durchdringende Macht und Gewalt ausüben könnte, wogegen dieser unablässige und allgegenwärtige Einfluß wohl sich verträgt mit der Natur eines Princips, das überall und immer um, ja in dem Menschen ist und jeden Augenblick ihm sich nicht nur vorstellen oder darstellen, sondern auch ihm sich insinuiren kann; denn Geschöpf wird von Geschöpf ausgeschlossen, nicht aber kann das Geschöpf ein allgemeines, kosmisches Princip ausschließen.

Diese letzte Bemerkung führt uns nun von selbst auf den andern, nämlich den mehr positiven Theil unserer Auseinandersetzung.

[1] Eph. 6, 12.

Vierunddreißigste Vorlesung.

Haben wir in dem kritischen Theil gezeigt, daß die bestimmtesten Erklärungen, welche das N. T. über die Natur des Satans enthält, nicht wohl übereinstimmen mit der gewöhnlichen Vorstellung, die ihn als ein Geschöpf denkt, so haben wir nun zu untersuchen, ob diese Aeußerungen besser übereinstimmen mit der Ansicht, zu welcher wir durch jene kritischen Erwägungen hingeleitet worden sind, mit der Ansicht, daß der Satan nicht ein bloßes Geschöpf, sondern ein Princip sey, zwar nicht ein ewiges und in diesem Sinn unerschaffenes, aber doch ein Princip. Wir sagen, er ist nicht ein bloßes Geschöpf. Um uns hierüber auf das bestimmteste zu erklären, wollen wir folgende Momente unterscheiden.

Jenes Princip des Anfangs, von dem wir sagten, es liege der ganzen Natur und dem menschlichen Bewußtseyn selbst zu Grunde — wir nennen es wieder B — dieses B also ist nicht selbst Geschöpf; denn vielmehr ist es, wie wir bewiesen haben, das principium ex quo jedes Geschöpfs, das ultimum ὑποκείμενον der Schöpfung. In diesem Sinn nun können wir das „nicht bloßes Geschöpf Seyn" (die relative Uebergeschöpflichkeit des Satan) nicht meinen und denken. Satan ist nicht das reine, das absolute B. Eben dieses B aber ist in der ganzen Schöpfung Gegenstand der Ueberwindung — eigentlich ein aus sich selbst, aus seinen ursprünglichen Schranken gesetztes unendliches Seyn, das durch die Schöpfung wieder in die Schranken des

Könnens, in sich als Potenz, als A, zurückgebracht werden soll. Dieses nun als A gesetzte B, da es weder ursprüngliches A, noch bloßes B, sondern das als A gesetzte B ist — als solches, sage ich, ist es Geschöpf (ich bitte Sie dieß wohl zu bemerken: Geschöpf ist weder das ursprüngliche A, das reine Können, noch das reine B zu nennen, aber als aus B in A zurückgebrachtes A ist es Geschöpf) und zwar das höchste aller Geschöpfe, nämlich der Mensch. In diesem Moment (der freilich nur als Moment gedacht werden kann) ist das B wieder in seiner ursprünglichen Klarheit und Lauterkeit, es ist wieder = A, wie vor der Schöpfung (denn in der Schöpfung war B ein Anderes von sich, das außer Sich Gesetzte). Dieser Moment unserer Entwicklung entspricht dem in der andern Theorie angenommenen Moment, wo Satan, d. h. eben das, was nachher Satan ist, als noch rein, als nicht gefallen, als in anerschaffener Herrlichkeit bestehend gedacht wird. Innerhalb des menschlichen Bewußtseyns und mit den Schranken desselben umfangen ist also jenes Princip wirklich Geschöpf. Jedoch der Mensch selbst hat durch unvordenkliche That diese Schranken wieder aufgehoben. Da es nun nur innerhalb dieser Schranken geschöpflich war, so ist es eben damit, daß es aus diesen Schranken tritt, auch wieder aus seiner geschöpflichen Eigenschaft herausgetreten. Und dieses zwar in Folge der Schöpfung in geschöpflichen Schranken gewesene, aber nun wieder aus diesen Schranken durch Schuld des Menschen herausgetretene Princip, dieses Princip ist nun wieder, als selbst schrankenloses und allem concreten Seyn entgegengesetztes, reiner Geist, es ist selbst allgemeines, universelles Princip, ein Leben eigner Art zwar, ein falsches Leben, eines, das nicht seyn sollte, aber doch ist, und einmal erregt, nicht wieder, wenigstens nicht unmittelbar wieder zurückgebracht werden kann. Wir können von diesem, jetzt in seiner eignen Schrankenlosigkeit lebenden und höchst wirklich gewordenen Princip nicht anders sagen als: es ist ein Geist: Geist ist es wegen seiner allem Concreten jetzt entgegengesetzten Natur, ein Geist ist es aber, weil es doch nur ein bestimmter, nämlich allerdings nicht ein ursprünglicher, sondern ein bloß gewordner Geist (insofern kein Princip im

Sinn des Manichäismus), es ist ein gewordener Geist, nämlich ein vom Menschen erregter, der ursprünglich im menschlichen Bewußtseyn gefaßt war, aber jetzt ein es überschreitender, ja es *aufzuheben* drohender Geist ist, — dieses also durch alle jene Momente hindurchgedachte Princip *ist* erst der Satan, wie jeder geneigt seyn wird zuzugestehen, der die Prädikate sich zurückruft, die das N. T. dem Satan beilegt.

Sie sehen, wie so vermittelt ist, daß Satan ein Gewordenes ist, das die Schöpfung *voraussetzt*, und in **diesem** Sinn etwas Creatürliches, und doch *nichts* Creatürliches, weil ein schrankenloser Geist, dessen Natur darauf beruht, aus den Schranken wieder hervorgetreten zu seyn.

Doch dieser Ueberzeugung stellt sich nun gleich ein mächtiger *Einwurf* entgegen. Nämlich nach dieser Entwicklung würde sich der Satan als solcher erst von dem Fall des Menschen herschreiben, während es die bestimmteste Lehre der Offenbarung ist, der Fall des ersten Menschen sey selbst vom Satan veranlaßt, Satan sey der Verführer der ersten Eltern gewesen. Dieser Einwurf löst sich indeß schon durch eine bloße genauere *Bestimmung* des Ausdrucks.

Das Daseyn des Satan als solchen kann doch nur so viel heißen: seine *reelle* Gewalt über den Menschen. Diese hat er allerdings erst durch den Fall erlangt. Aber die Macht und Gewalt, den Menschen zu verleiten, diese Gewalt, welche noch keine *reelle* ist, wenn sie der Mensch nicht zu einer wirklichen werden läßt, diese noch gleichsam ideelle Gewalt konnte er allerdings *nicht* erst durch den Fall erlangt haben. Die Sache verhält sich vielmehr so: Jenes Princip des Anfangs, das der Grund und das Vorausgehende der Schöpfung ist, war dem Menschen *unterworfen*, *Subjekt* des Menschen im eigentlichen Sinn. Aber dieses Princip, obgleich jetzt in die Gewalt des Menschen gegeben, kann die ursprüngliche Doppelsinnigkeit — die Duplicität seiner *Natur* nicht ablegen. Bis auf die letzte Kategorie verfolgt, gehört der Satan durchaus zu der des nicht *Seyenden*, was auch in einem ihm beigelegten Namen ausgedrückt ist, in dem Namen *Belial*, hebräisch בְּלִיַּעַל. Das Wort בְּלִי drückt die Negation aus, das Verbum יַעַל

hat nach dem Arabischen die Bedeutung von prominere, prostare, hervorragen, hervorstehen. Belijaal ist also id quod non prostat, non exstat, das, was seiner Natur nach ganz in die Tiefe, das nicht Seyende, zurückgeht. Zwar die Schöpfung beruhte eben darauf, daß dieses Princip aus diesem nicht-Seyn, aus dem An-sich hervorgetreten, seyend, exstant geworden war. Allein der letzte Sinn der ganzen Schöpfung ist eben, es als das nicht seyende zu erklären, und als dieses ist es auch erklärt im Menschen; denn der Mensch entsteht nur, indem jenes Princip zum nicht seyenden, aber eben dadurch zum Setzenden des Höchsten (des eigentlich seyn Sollenden) geworden ist. Aber es kann die Doppelseitigkeit seiner Natur nicht ablegen; immer bleibt die Möglichkeit zurück, daß es wieder hervortrete, sich erhebe. Diese Möglichkeit ist das schlechterdings nicht Auszuschließende, eben weil sie bloße Möglichkeit ist. Als wirkliches Princip ist es ausgeschlossen durch das rein menschliche Bewußtseyn und in diesem; als bloße Möglichkeit aber ist es eben das schlechterdings nicht Auszuschließende. Ja, vermöge des gleich anfangs ausgesprochenen und auch kürzlich wiederholten Gesetzes, daß jedes Leben erprobt, auf die Probe gestellt und bewährt werden soll — zufolge dieses Gesetzes muß jene Möglichkeit nothwendig sogar dem Menschen sich darstellen, vorstellen; sie kann sich ihm freilich nur darstellen als etwas, das nichts ist ohne seinen Willen, das nur etwas, wenn sich sein Wille dazu schlägt — aber diese Möglichkeit ist das den Willen Anlockende, an sich Ziehende, sie ist die falsche, trügerische Magie, von der der Mensch in seinem Innersten, d. h. in seinem Willen selbst, nicht frei ist. (Möglichkeit, Macht, Magie sind immer beisammen, und wir sehen, wie wir hier am Ende der Entwicklung auf den Anfang zurückkommen, das Tiefste sich wieder entdeckt, wovon alles ausgegangen ist.) Allerdings also dasselbe Princip, das in der Folge als Feind, als Widersacher, als Satan des Menschen erkannt wird, verhält sich schon vor der Uebertretung als das zu dieser Uebertretung Veranlassung gebende, als das durch täuschende, falsche Magie den Willen des Menschen an sich ziehende. Was dabei von der gewöhnlichen Vorstellung hinwegfällt, ist nur, daß dieses

den Menschen verleitende Princip ein schon selbst böser, also ein schon früher gefallener Geist sey. Nach unserer Ansicht ist jenes Princip nicht in Folge einer vorhergegangenen zufälligen That, nicht in Folge eines selbst begangenen Frevels, sondern in Folge seiner Natur, seiner Natur nach ist es das zur Uebertretung verleitende Princip (ohne darum aber seiner Natur nach böse zu seyn).

Daß nun aber diese Ansicht, und nicht jene andere, wörtlich sogar übereinstimmt mit den deutlichsten (bisher noch nicht in Betrachtung gezogenen) Aeußerungen des N. T., wird sich bald zeigen; vorerst will ich nur unsere Ansicht mehr auseinandersetzen und erläutern.

Wenn man unter dem Widersacher des Menschen, dem Satan, den Feind des menschlichen Glücks oder der menschlichen Seligkeit versteht, so ist auch hier schon (bei der Verleitung) jener täuschende Geist der Widersacher, der Satan des Menschen zu nennen, aber in dem Sinn, wie auch die erhabene und nach den Vorstellungen der Griechen Ehrfurcht heischende Macht, die sie Nemesis nennen, wie auch von der Nemesis gesagt werden kann, sie sey jedem nicht bewährten Glücke feind, und sie führe eben deßhalb die Umstände herbei, durch welche dieses Glück auf die Probe gestellt werde, ob nämlich auch die ihm angemessene, d. h. die dieses Glückes würdige Gesinnung damit verbunden sey. Ich sagte: in diesem Sinn kann der Versucher des ersten Menschen auch als solcher schon ein Widersacher des Menschen genannt werden. Er ist der Störer seines ruhigen Glücks, Störer der ursprünglichen, aber eben darum unverdienten Seligkeit. Aber er kann dieß seyn, ohne selbst ein gefallenes Wesen zu seyn, er kann dieser Störer seiner Natur nach seyn und zufolge eines allgemeinen Gesetzes. Er ist zwar die das Böse im Menschen ahndende und es hervor, an den Tag zu bringen suchende Macht, insofern selbst die an dem Bösen — wiewohl nicht an dem Bösen an sich, sondern nur an dem hervorgebrachten, an dem offenbar gewordenen Bösen — sich erfreuende Ursache, und doch braucht er darum nicht selbst böse in dem Sinne zu seyn, daß er vorher selbst gegen Gott sich empört hätte; es ist nicht sein gegenwärtiger Wille, noch ist es die Folge eines vorher-

gegangenen Willens, sondern es ist seine Natur, das Verbotene, das nicht seyn Sollende in Möglichkeit zu stellen, damit das eigentlich Böse, das nur in der Gesinnung liegt, offenbar werde. Gestehen muß man übrigens, daß es in der menschlichen Natur liegt, die das Böse hervor, d. h. zur Offenbarung bringende Ursache selbst böse zu nennen. Aber dieß ist ein bloß subjektives Urtheil. Wäre der Satan, wie man gewöhnlich sich vorstellt, die an sich böse Natur, wie könnte er im Himmel unter den andern „Söhnen Gottes" erscheinen, ja wie könnte Gott selbst ihm gestatten, den Gott eifrig und treu ergebenen Mann auf eine so große Probe zu stellen, wie mit Hiob geschieht? Wenn aber, um ein früheres Argument hier, wo seine Kraft mehr einleuchten muß, zu wiederholen, wenn es im Lauf der schon bestehenden Welt dem Satan vergönnt ist, dem Frommen Fallstricke zu legen, warum sollte ihm dieß nicht auch im Anfang vergönnt, warum ihm nicht verstattet seyn — ohne also selbst böse im gewöhnlichen Sinn zu seyn — gleich den ersten Menschen zu verleiten? Wenn er zu Hiobs Zeiten nicht vom Himmel, nicht von der Gegenwart Gottes ausgestoßen ist, wie sollte ich genöthigt seyn, ihn früher, bei der Versuchung des ersten Menschen schon, als ein verworfenes Wesen zu denken, nicht als ein ebenfalls in die göttliche Oekonomie gehöriges und den letzten Absichten Gottes selbst dienendes Princip? Jene ganze Annahme von einem frühern noch reinen Zustand und einem hierauf erfolgten Fall des Satans selbst, diese ganze Annahme (welche die Erklärung vom Ursprung des Bösen ungemein verwickelt) wird darauf zurückkommen, daß dieses Princip in unmittelbarer Folge der Schöpfung dem Menschen ganz innerlich, daß es in völliger Latenz, in seinem reinen An-sich war (dieß kann jedoch, wie gesagt, nur als Moment gedacht werden, denn es ist seine Natur, das doppelseitige Wesen zu seyn, und dem menschlichen Bewußtseyn, dem es unterworfen ist, sich als seyn Könnendes, als Möglichkeit darzustellen, die für sich freilich nichts ist und nur wirklich seyn wird, wenn der menschliche Wille sich zu ihr schlägt) hier ist also jenes Princip, ohne gefallen zu seyn — denn es ist seine Natur —, Versucher und Verleiter des Menschen. Die Frage wegen der

Zulassung dieser Versuchung, in welcher nach göttlicher Voraussicht der Mensch erliegen mußte, und daher wegen der Zulassung des Bösen selbst ist bekanntlich eine der schwierigsten für die Theologie. Es ist aber ein großer Unterschied, ob diese Versuchung zugelassen ist einem bloßen und zwar selbst schon verworfenen Geschöpf oder einem Princip, das zur göttlichen Offenbarung, zur Schöpfung selbst nothwendig ist, und in dessen schlechterdings nicht auszuschließender Natur eine gleichsam unüberwindliche oder doch erst durch eine Folge von Katastrophen und Wiederherstellungen überwindliche Doppelheit liegt (denn daß es seine Rolle in der Weltgeschichte fortspielt, werden wir später sehen). Es ist ein großer Unterschied, ob einem schadenfrohen Geschöpf, wie man annimmt, verstattet wird, den unschuldig erschaffenen Menschen mit in sein Verderben zu ziehen, oder ob Gott dieß einem Princip zuläßt, dessen einzige, von Gott selbst gutgeheißene Funktion ist, das an sich Zweifelhafte wirklich in Zweifel zu stellen, das Unentschiedene zur Entscheidung zu bringen, und auf diese Art eine Krisis herbeizuführen, die Gott selbst wollen muß, weil er nämlich nicht wollen kann, daß das Böse verborgen bleibe, und gerade seiner Heiligkeit wegen wollen muß, daß es offenbar werde, nicht unter dem von ihm gesetzten Guten sich verberge.

Jene ganze Vorstellung also von einem erst heilig erschaffenen Engel, der sodann sich gegen Gott empört und andere Geister mit in seinen Ruin zieht, darauf, schon von Gott ausgestoßen, von Neid gegen den Menschen beseelt, auch diesen zu verderben gesucht habe, diese ganze Vorstellung, scheint es mir, müsse, und zwar im Interesse der Theologie selbst, aufgegeben werden, um so mehr, als mit der nun aufgestellten Ansicht allen Aussagen über den Satan vollkommene, ja bessere Genüge geschieht, als durch jene Vorstellung.

Zur Bestätigung des zuletzt Gesagten wollen wir nun weiter sehen, wie der Satan in den Urkunden vorgestellt wird in Bezug auf die Versuchung und die Verleitung des ersten Menschen. In dieser Beziehung heißt er die alte Schlange, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος (Apoc. 12, 9), denn wie es eine leise, dem Menschen unmerkliche Bewegung ist, mit

der sich die Schlange ihm nähert, um ihn tödtlich zu verwunden, so ist auch die Bewegung des ihn verleitenden Princips, wenn es, aus der Tiefe sich erhebend, dem Menschen sich darstellt, ihn gleichsam überfällt, und den nichts Ahndenden überrascht, eine leise, für den Menschen unmerkliche Bewegung — daher die so allgemeine Vergleichung dieses Princips mit der Schlange, die, wie wir dieß früher[1] ausgeführt, selbst im Namen Proserpina noch sichtbar ist — der Satan heißt die alte Schlange, d. h. die seit unvordenklicher Zeit den Menschen verleitet hat und den ganzen Erdkreis verwirrt — in Irrthum führt — *ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην* — für uns, die wir diesen großen Irrweg des Menschengeschlechts durch alle seine Windungen hindurch verfolgt haben, bedarf dieses Prädikat keiner besondern Erklärung. In diesem Sinn also heißt es in der Apokalypse unmittelbar vor der Stelle, wo gesagt ist, daß das Reich nun ganz Gottes und seines Gesalbten sey: Und es ward geworfen der große Drach, die alte Schlange, die genannt wird *ὁ διάβολος* und *ὁ σατανᾶς* (der doppelte Name ist, wie schon Grotius bemerkt, nicht umsonst, er bezieht sich auf Heidenthum und Judenthum, *ὁ διάβολος* heißt er als Verführer der Heiden, *ὁ σατανᾶς* als Gegner und Verführer der Juden; deßwegen wird auch hinzugesetzt, der verführet den ganzen Erdkreis, also Juden und Heiden) — er ward geworfen auf die Erde und seine Engel wurden auch dahin geworfen mit ihm. Was dieses aus dem Himmel gestoßen und auf die Erde geworfen Werden bedeutet, kann ich hier nur vorübergehend erklären. Allerdings, mit dem Sieg des Christenthums verlor Satan die religiöse Bedeutung (dieß heißt: er wurde aus dem Himmel gestoßen). Er wurde auf die Erde geworfen, heißt nicht: er verlor alle Macht, sondern nur: seine Macht erhielt von nun an eine andere — eine irdische Bedeutung. Was kann diese irdische Bedeutung anders seyn, als die Bedeutung, die er in Bezug auf die politischen Reiche der Welt hat, mit denen und in deren Verhältnissen zu einander durch den Sieg des Christenthums eine große und mächtige Veränderung vorging? Damit eröffnet sich also, nachdem der Kreis des Heidenthums durch-

[1] Philosophie der Mythologie, S. 160. D. H.

laufen und beschlossen — der religiöse Irrthum erschöpft ist —, eröffnet sich ein neues Theater der Wirkungen des Satans, die nicht minder blutbetriefte Schaubühne der neueren Geschichte. Hier ist der Punkt, an dem eine weitere und neue Entwicklung, in die ich hier nicht eingehen kann, sich künftig anschließen wird.

So nun, als Schlange, wird jener Geist der Versuchung auch schon im Paradiese dargestellt, allerdings als wirkliche Schlange, indem gesagt wird: Und die Schlange war listiger (wissender) als alle Thiere des Feldes. Niebuhr erwähnt in seiner Reisebeschreibung nach Arabien (Bd. II, S. 344) einer Völkerschaft von wirklichen und zwar ausschließlichen Teufelsanbetern, die sich Jesidîer, aber auch Dawasin nennen. Der letzte Name bedeutet Kluge, Wissende; das Wissende gehört auf die Seite des nicht Seyenden; das Princip, das der Urstand, wird in der Folge zum Verstand, wie wir früher gesehen. Gleichwie die Schlange als eine natürliche, so wird überhaupt der ganze Vorgang der Versuchung und Uebertretung als ein äußerer vorgestellt. Nicht künstlich, nicht etwa, daß ein bloßes Philosophem über den Ursprung des Bösen und des Uebels in der Menschheit künstlich als Mythos eingekleidet wäre, nicht willkürlich mit Einem Wort, sondern in Folge einer natürlichen Nothwendigkeit wird dieser innere Vorgang als ein äußerer dargestellt. Der ganze Zustand des menschlichen Bewußtseyns, aus welchem diese Erzählung sich herschreibt, der ganze Zustand des damaligen Bewußtseyns erlaubte keine andere Darstellung. Wollte man diese Darstellungsweise eine mythologische nennen, so wäre nichts dagegen einzuwenden, wenn man damit nicht den Begriff der Erdichtung oder einer willkürlichen Einkleidung (wie gewöhnlich), sondern den Begriff einer nothwendigen Erscheinungsweise im Bewußtseyn verbindet. Nicht irrigen Vorstellungen zwar, wohl aber dem jedesmaligen Zustande des Bewußtseyns und der vermöge desselben einzig möglichen Erscheinungsweise gewisser Vorgänge im Bewußtseyn, dieser konnte, ja mußte auch die Offenbarung sich bequemen. Die Offenbarung macht dann das Mythologische nicht, es ist etwas unabhängig von ihr Vorhandenes, das sie wohl durchdringen, aber nicht unmittelbar auf-

heben kann. Die Art, wie irgend ein Gegenstand in einem reflektirenden Medium erscheint, wird nicht durch die Beschaffenheit des Gegenstandes allein, sondern ebensosehr durch die Beschaffenheit des Mediums bestimmt, welche der sich reflektirende Gegenstand nicht ändern kann. Die mosaische Geschichte des sogenannten Sündenfalls enthält reine, göttliche Wahrheit, aber so, wie sie einem noch auf dem Standpunkt der Mythologie stehenden Bewußtseyn erscheinen kann. Die mosaische Erzählung enthält, was die Sache betrifft, die tiefste Offenbarung, wenn sie auch einen rein inneren Vorgang als einen äußeren darstellt. Sie hat die Natur jenes den Menschen verleitenden Princips, eben indem sie es als Schlange (mythologisch) darstellt, aufs Tiefste ergriffen.

Vergleichen wir nun aber mit unserer Darstellung dieses Vorgangs die andern mehr dogmatischen Aeußerungen des N. T., so wird sich keine finden, die nicht mit unserer Darstellung übereinstimmte, ja, es finden sich mehrere, die sogar nur mit unserer Darstellung zu vereinigen sind. Nach unserer Erklärung ist die Schlange im Paradies wirklich jenes seiner Natur nach nicht seyende (nicht seyn sollende) Princip, das dem Menschen sich darstellen und ihn verleiten kann, also wirklich der Satan. Insofern ist wirklich durch Betrug des Satans die Sünde in die Welt gekommen. Ich bitte Sie, hiebei sich zu erinnern, daß ebenmäßig unter den ersten der Mythologie vorausgehenden Potenzen auch die Ἀπάτη, der Betrug, vorkommt. Nach dem Buch der Weisheit ist durch des Teufels Neid der Tod in die Welt gekommen. Dieser Neid ist aber nicht hier böser oder schlimmer zu verstehen, als jene Mißgunst der Nemesis, welche über den unverdient Glücklichen unwillig ist. Die Versuchung ist entstanden durch eine noch stille und von keinen Folgen begleitete Erhebung jenes Princips aus dem menschlichen Bewußtseyn, dem es durch die Schöpfung unterworfen war, cui subjectum erat, — indem es also aus seiner Verborgenheit hervortritt, dem Menschen sich gegenständlich macht, will es nicht mehr dem Menschen unterworfen seyn, woraus die Orientalen (Perser und Mohammedaner) gemacht haben, Satan habe den Menschen nicht anbeten wollen. Denn alicui subjectum esse und aliquem adorare ist in den Begriffen des Morgenländers eins und dasselbe.

Die beachtenswerthesten Aeußerungen sind aber die, welche sich in den Schriften Johannis finden. Die erste, die ich anführe, steht im ersten seiner Briefe (3, 8): Wer Sünde thut, ist von dem Widersacher (dem διάβολος), denn der Widersacher sündigt von Anfang: ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει. Man könnte geneigt seyn, diese Stelle gegen uns anzuführen als Beweis, daß der Satan von Anfang auch selbst gesündigt habe, daß er gefallen sey, ehe er den Menschen zum Fall brachte. Allein ich bitte Sie, die Worte nur genauer zu betrachten. Der Apostel sagt nicht etwa: Der Satan hat von Anfang gesündigt, sondern er sündigt von Anfang, nicht ἡμάρτηκεν, sondern ἁμαρτάνει. Er sündigt von Anfang, darin liegt, daß es seine Natur ist zu sündigen; was dieß Sündigen dann bedeutet, lasse ich einstweilen dahin gestellt, aber genug: daß er von Anfang sündigt, sagt, daß er gar nicht anders kann als sündigen. Dieß liegt ebensowohl in dem gebrauchten Präsens, als in dem ἀπ' ἀρχῆς, denn wenn er eine kürzere oder längere Zeit in anerschaffener Heiligkeit geblieben war, so konnte der Apostel nicht sagen: er sündigt von Anfang — von Anfang war er vielmehr nach der gewöhnlichen Vorstellung nicht sündlich. Der offenbare Sinn dieser Worte ist: er sündigt, sowie er ist; es gibt für ihn gleichsam gar keine andere Bewegung als die des Sündigens, er muß entweder sich gar nicht bewegen, ganz inaktiv seyn, oder er kann nur sündigen. Dieß ist nun aber ganz genau der Natur des von uns angenommenen Princips gemäß, ja es ist sogar nur diesem gemäß. Denn nur von einem Princip, welches, wie wir früher[1] uns ausgedrückt haben, das Gott setzende ist nicht im Actus, sondern im Nicht-Actus — nicht sofern es sich bewegt, sondern sofern es sich nicht bewegt — nur von einem solchen Princip ist zu sagen: es sündigt, d. h. es wird zum Gott verneinenden, von Anfang, d. h. sowie es sich bewegt. Dieser Ausspruch ist so schlagend, daß er keine andere Erklärung als die unserige zuläßt.

Man kann nun aber fragen, und wir haben uns vorbehalten, dieß zu erörtern: was bedeutet dieses Sündigen von Anfang? Es kann

[1] Philosophie der Mythologie, S. 118 ff. D. H.

doch nur so viel heißen als **selbst** sündigen, nun (könnte man weiter schließen) so haben wir ja, was die gewöhnliche Vorstellung behauptet, einen von Anfang, d. h. wie er ist, Sündigenden. Ich bemerke, daß es nicht einmal schlechterdings nothwendig wäre, das *ἁμαρτάνειν* von einem selbst sündigen zu verstehen. Denn nach der Regel: quod quis per alium facit, ipse fecisse putandus est, kann man auch sagen: qui peccare facit, ipse peccare dicitur. Allein es bedarf dieß nicht. Das griechische *ἁμαρτάνειν* hat eine speciellere und eine allgemeine Bedeutung. Die speciellere ist: sündigen im eigentlichen Sinn, die allgemeinere und hier zugleich ursprüngliche Bedeutung des griechischen Wortes, sowie des entsprechenden hebräischen חָטָא ist aber a scopo aberrare (vom Ziel abirren vom Schützen, der nicht trifft[1]); und weil das Ziel ein Punkt ist, der von einer Peripherie umgeben gedacht wird, so ist vom Ziel abirren so viel als vom Mittelpunkt abirren, a centro deflectere sive aberrare. In diesem Sinn nun kann auch von jenem Princip des Anfangs, das eigentlich **im** Centrum bleiben sollte, gesagt werden, es weiche vom Mittelpunkt ab, weil es seiner Natur zufolge von Anfang die **Neigung** hat, wieder aktiv zu werden. Zwar für sich selbst kann es dieß nicht, nicht ohne den Willen des Menschen, aber eben darum sucht es diesen anzuziehen, ob er es vielleicht zur Wirklichkeit erhebe. Dieß ist zwar von Seiten des Princips noch keine reelle, aber doch schon eine ideelle Abweichung; es sollte dem Menschen **innerlich** bleiben, indem es also ihm sich darstellt, gegenständlich macht, ist es schon nicht eo loco quo esse debebat, also auch dieß schon ist ein Abirren von seinem Zweck, eine aberratio a scopo von dem, was es seyn sollte, also ein *ἁμαρτάνειν*, und insofern kann von ihm gesagt werden, daß es *ἀπ᾽ ἀρχῆς*, von Anfang an sündigt, seines Zwecks verfehlt. Darin liegt also durchaus keine Bestätigung für jene Legende, nach welcher Satan im Anfang ein guter, erst im Lauf der Zeit gefallener Engel wäre: er sündigt *ἀπ᾽ ἀρχῆς* d. h. so wie er Ist.

Eine andere, höchst bedeutende Aeußerung über die Natur des

[1] Philosophie der Mythologie, S. 319. D. H.

Satans findet sich im Evangelium Johannis (8, 44) in den Worten Christi, der zu den Juden sagt: Ihr seyd von eurem Vater, dem Teufel, und was dieser begehrt, wollt ihr thun. Derselbige war ein *ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς*, d. h. er war seiner Natur nach das dem Menschen nach dem Leben stehende, dem menschlichen Bewußtseyn, in welchem allein des Menschen Leben ist, drohende und gefährliche Princip. Er ist nicht in der Wahrheit bestanden (so heißt es weiter), *ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκε*, d. h. er ist nicht in seinem wahren Verhältniß geblieben. Auch dieß kann nach unserer Ansicht gesagt werden. Das Princip ist, wie wir uns eben ausgedrückt, nicht an der Stelle geblieben, wohin es gesetzt war, wo es bleiben sollte. Aber unstreitig hat das Perfectum *ἕστηκεν* hier wie in der besten Gräcität Präsens-Bedeutung. *Ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν*, heißt: er besteht nicht, d. h. er kann in der Wahrheit nicht bestehen, weil (wird sogleich hinzugesetzt) keine Wahrheit in ihm ist, *ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ*. Denn seine Natur ist, das nicht Seyende zu seyn. Es ist nur Wahrheit in ihm für das nicht-Seyn, *ἡ ἀλήθεια αὐτοῦ ἐστι τὸ οὐκ εἶναι*. Wenn er also Ist, so ist er außer der Wahrheit. Seine Natur ist, nur Lüge seyn zu können, und (als verleitendes Princip) Lüge zu reden: „Wenn er Lüge redet, so redet er *ἐκ τῶν ἰδίων*, aus seinem Eigenen heraus, seiner eigentlichen (principiellen) Natur gemäß, und weil er gar nicht anders kann, weil er wahrhaft — in der Wahrheit — nicht seyn kann. Auch mit dem *πατὴρ τοῦ ψεύδους* ist er als Princip des nicht Seyenden, des seiner Natur nach Täuschenden erklärt. Die Lüge in Bezug auf den Menschen insbesondere ist, daß dieses Princip dem Menschen anliegt, ihm zum Seyn zu verhelfen; soweit bekennt es sich also abhängig vom menschlichen Willen, und erregt dadurch ihm die Meinung, er werde auch dann des Princips Herr seyn, wenn er ihm zum Seyn verholfen, während in der Wirklichkeit das Gegentheil davon geschieht, der Mensch wird sein Sklave, sein Gefangener. Wir dürfen übrigens auch hier nicht vergessen, daß alle diese Urtheile rein vom Standpunkt des Menschen gefällt werden, zu dem Christus, wie er völlig Mensch geworden,

auch völlig sich bekennt: für den Menschen ist jenes Princip, sobald es seyn will, nur Unwahrheit und Täuschung; wozu es objektiv in den Augen oder Absichten Gottes diene, dieß wird hier nicht gefragt; zu dem Menschen hat es nur ein feindliches Verhältniß, ein Verhältniß der Täuschung und Ueberlistung. Auf jenem subjektiven Standpunkt stehen alle Reden bei Johannes. Uebrigens ist es unmöglich, über die wahre Natur des Satan sich schärfer, ja philosophischer auszudrücken, als Christus bei Johannes sich ausdrückt. Satan ist seinem letzten Grunde nach das an sich, seiner Natur nach, nicht Seyende, das, was nur durch Täuschung und falsche Vorspiegelung verlangen kann, das Seyende zu seyn. Eben darum täuscht es von Anfang, noch ehe es zum wirklichen Seyn gelangt ist.

Bis hieher ist also durchaus nichts von jener angeblichen Geschichte eines in der Zeit erfolgten Abfalls von Gott zu merken.

Denken wir uns nun aber dieses Princip, diesen vom Menschen hervorgegangenen Geist, zum Seyn, zur wirklichen Gewalt über das Bewußtseyn gelangt, so hat er 1) ein allgemeines Verhältniß zum Menschengeschlecht überhaupt. Hinsichtlich dieses Verhältnisses müssen Perioden unterschieden werden. Das Christenthum sieht die ganze vorchristliche Zeit als die Zeit der anerkannten Herrschaft dieses Princips an, er ist der Fürst dieser Welt, ja der Gott dieses Aeon, dieser Weltzeit[1]. Christus ist als ein Stärkerer gekommen, und hat es der unwiderstehlichen Macht, mit der es bis dahin wirkte, beraubt, aber es ist seiner Natur nach versatil und nie sich selbst gleich; unerschöpflich in seiner Natur wechselt es die Rollen, indem es, auf dem einen Gebiet besiegt, auf ein anderes überspringt. Die verschiedenen Phasen oder Wandelungen dieses Princips nun zu durchgehen, liegt nicht in unserer gegenwärtigen Aufgabe. Wir haben hier bloß den Geist zu betrachten, aus dessen Inspirationen das ganze Heidenthum entstand,

[1] Epiphanius (Haeres. XXX, c. 16) sagt von den Ebioniten: *Δύο τινὰς συνιστᾶσιν ἐκ θεοῦ τεταγμένους, ἕνα τὸν Χριστόν, ἕνα δὲ τὸν διάβολον, καὶ τὸν μὲν Χριστὸν λέγουσι τοῦ μέλλοντος αἰῶνος εἰληφέναι τὸν κλῆρον, τὸν δὲ διάβολον τοῦτον πεπιστεῦσθαι τὸν αἰῶνα ἐκ προσταγῆς δῆθεν τοῦ παντοκράτορος κατ' αἴτησιν ἑκατέρων αὐτῶν.*

welches seinem Grunde nach selbst eine dem Menschen feindliche Religion ist. Themistokles mußte, obgleich widerstrebend, Menschenopfer zugeben — hier zeigt sich das Princip wirklich als das anthropoktonische[1].

Aber außer diesem allgemeinen Verhältnisse zum Menschengeschlecht, das bis ans Ende der Zeit unter verschiedenen Formen dauert, gibt das Christenthum ihm noch ein besonderes Verhältniß 2) zu dem einzelnen Menschen. Jeder später geborene Mensch ist schon unter dem Einflusse dieses Geistes geboren, er braucht in ihm nicht erst erregt zu werden. Hierauf möchte im letzten Begriff zurückkommen, was man die Erbsünde oder das radicale Böse der menschlichen Natur genannt hat, zurückkommen, an dessen Daseyn nur eine seichte Philosophie zu zweifeln vermag, eine solche, der selbst die Erfahrungen der gewöhnlichsten Menschenkenntniß mangeln, jene niederschlagenden Erfahrungen, die zum Theil schon Kant in seiner Schrift über das radicale Böse angeführt hat: die Erfahrungen von einem herzlichen Wohlwollen, welches jedoch die Bemerkung zuläßt, „es sey in dem Unglück unserer besten Freunde etwas, das uns nicht mißfalle", von einer geheimen Falschheit selbst bei der innigsten Freundschaft, welche die Mäßigung des Vertrauens auch zwischen den besten Freunden zur Maxime der Klugheit macht, von dem Hange, denjenigen zu hassen, dem man verbindlich ist, wo noch, der in der Lage gewesen, einen andern bedeutend zu fördern, fast gewiß seyn kann, an ihm einen heimlichen, nur um so giftigeren Feind gewonnen zu haben, und andere ähnliche Liebenswürdigkeiten der menschlichen Natur. — Jener Geist ist im Besitz des Menschen, noch ehe dieser es ahndet oder weiß, und, an sich unendliche Möglichkeit, die nie völlig verwirklicht ist, spielt er in allen Formen, Farben und Gestalten, doch nie für sich ohne den Menschen etwas vermögend, weßhalb er diesen zu bewegen sucht, die in ihm enthaltenen Möglichkeiten zu verwirklichen, ad actum zu perduciren. Als diese unerschöpfliche Quelle von Möglichkeiten, die je nach Umständen und Verhältnissen andere, neue und wechselnde sind, ist dieser Geist der immerwährende Erreger und Beweger des menschlichen Lebens, das

[1] Siehe S. 468 des vorhergehenden Bandes. D. H.

Princip, ohne das die Welt einschlafen, die Geschichte versumpfen, stillstehen würde. Dieß ist die eigentliche philosophische Idee des Satan. Wegen seiner an Möglichkeiten unerschöpflichen Natur von der einen und seiner Unvermögenheit von der andern Seite ist dieser Geist wie ein ewiger Hunger nach Wirklichkeit, weßwegen der Apostel ihn mit einem hungrigen Löwen vergleicht, der umhergeht und sucht, welchen er verschlinge in seiner ewigen Sucht, seinem nie ersättigten Bedürfniß, das, was in ihm als bloße Möglichkeit ist, durch den menschlichen Willen zu verwirklichen. Darum also ist der Wille des Menschen gleichsam beständig von ihm umlagert; stets auf der Lauer, ist er jeden Augenblick bereit jede Blöße, jede offene Stelle zu benutzen, durch welche der menschliche Wille ihm Eingang in sich verstattet. Ueberall und immer ist nach den Aeußerungen des N. T. der Mensch von seinen Nachstellungen umgeben auf eine Weise, die mit der Natur eines beschränkten Geistes und der selbst ein bloßes Geschöpf ist, sich schlechterdings nicht vereinigen läßt. Auch in Ansehung dieses Verhältnisses steht natürlich das N. T. ganz auf dem praktischen Standpunkte. Ein anderer ist der philosophische, den ich oben bezeichnet habe, wonach dieser Geist das nothwendige principium movens aller Geschichte ist. Um die Aeußerungen des N. T. über diese gefährlichen und geistigen Nachstellungen zu begreifen, muß ein Princip angenommen werden, das von nichts auszuschließen ist, überall sich einzuschleichen, in Bezug auf den Menschen, von dem es nicht lassen kann, mit relativer Allgegenwart jede in ihm enthaltene Möglichkeit zu erspähen weiß. Ein höchst bedeutender Ausdruck über diese Machinationen des Satans ist der des Apostels Paulus (Eph. 6, 11): Ziehet an den Harnisch Gottes, um stehen zu können πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου, gegen die Ränke und methodischen Nachstellungen des bösen Geistes.[1] Nur eine erfahrungsarme Philosophie kann daran zweifeln, daß der Mensch es mit einem solchen Princip zu thun habe, das ihn mit Möglichkeiten aller Art wie mit Garnen umstellt, und nichts anderes sucht, als wie

[1] Platon sagt von dem Hades, er sey ein großer σοφιστής. Aber von Satan ist zu sagen, er sey der Sophist κατ᾽ ἐξοχήν. (Randbemerkung des Manuscripts.)

es ihn durch diese ihm vorgehaltenen Möglichkeiten sich unterthänig mache, gleichwie es den Menschen sich unterwarf, dessen Katastrophe darum der Fall genannt wird, weil er unter die Herrschaft jenes Princips gefallen. Den materiellen Reizungen der Welt kann der Mensch unterliegen, ohne in seinem Innersten, in der Quelle seines Willens, vergiftet zu werden, aber nicht „mit Fleisch und Blut allein" hat der Mensch zu kämpfen, sondern mit jenen geistigen Kräften des Bösen, denen manche Menschen, die darum gute, gutmüthige genannt werden, weil sie selbst ohne Geist, darum auch keine Anziehungskraft für jenen Geist besitzen — mit geistigen Kräften des Bösen, denen diese Art von Menschen schon durch das grob Materielle ihrer Natur entzogen sind, und die vielmehr gerade gegen die edlern und geistigern Naturen gerichtet sind, deren Inneres, wenn es ihnen Eingang verstattet, dadurch plötzlich verheert und in einen Schauplatz der bösartigsten Leidenschaft verwandelt wird — gegen diese geistigen Kräfte ist der Kampf. Nur eine falsche Philanthropie kann Einwirkungen eines am Bösen sich erfreuenden Geistes in Zweifel ziehen: eine falsche Menschenliebe, sage ich, das wahre Wohl des Menschengeschlechts liegt nicht in einem vermeinten Glück des gegenwärtigen Zustandes, die Gegenwart ist vielmehr eine Zeit — nicht der Glückseligkeit, sondern des Kampfs. Gäbe es aber einen Sieg, einen endlichen, durch ewige Seligkeit gekrönten Triumph, wäre der Mensch nicht von den geistigsten Versuchungen in seinem Innersten umgeben? Ein gründlicher, nachhaltiger, zugleich fürs Leben ausstattender Unterricht (und ein solcher soll jeder seyn) darf nicht unterlassen, die sich ihm anvertrauen, in die Mysterien des Bösen, *τὰ βάθη τοῦ σατανᾶ*, wie die Apokalypse (2, 24) sagt, einzuweihen, damit sie nicht unerfahren in die Welt hereintreten in der Meinung, daß sie bloß mit Fleisch und Blut zu kämpfen haben, damit sie lernen, wie Christus befiehlt, klug seyn wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben (der höchste Widerspruch, aber auch, wenn erfüllt, das Höchste), damit zumal die edlere Natur nicht überrascht sey von der unvermeidlichen Erfahrung, da jeder, der sich nicht darauf beschränkt, ein auswendig gelerntes Pensum herzusagen, oder eine auswendig

gelernte Rolle abzuspielen, jeder, der die Welt wirklich angreift, unfehlbar jenem allgemeinen Widersacher begegnet und mit ihm in Conflikt kommt.

Der versuchende Geist wird in dem N. T. vorgestellt als außer dem Menschen seyend und als einen Eingang in seinen Willen suchend. Seine Natur ist, die unendliche, die wahre Allmöglichkeit zu seyn, ohne doch von sich selbst sich verwirklichen zu können; darum muß er dem Menschen anliegen, darum wird er vorgestellt als von beständiger Unruhe umgetrieben, als nur im menschlichen Willen Ruhe finden könnender, wie Christus sagt (Matth. 12, 43): Wenn der unreine Geist von dem Menschen ausgehet, durchwandelt er dürre Stätten, um Ruhe zu suchen, und findet sie nicht, darauf spricht er: ich will in das Haus zurückkehren, von dem ich ausgegangen bin. — Das Bildliche des Ausdrucks ist hierin nicht zu verkennen, doch ist es von der Art, daß es den Begriff sehr bestimmt erkennen läßt. So mit den dürren, eigentlich wasserlosen Oertern ist das Dürre der dämonischen Natur selbst ausgedrückt, der ewige Durst nach Wirklichkeit. Außer dem Menschen findet sich der Geist wie in einer Wüste (man denke an Typhon), *ἀνάπαυσιν*, Ruhe suchend und nicht findend, seine Unruhe wird erst im Menschen gestillt; der menschliche Wille ist seine *ἀνάπαυσις*, außer diesem ist er von aller Wirklichkeit abgeschnitten, in absoluter Unvermögenheit — und doch ist er einmal erregt, zur Wirklichkeit hervorgerufen. Weil immer Möglichkeiten, d. h. Geister, übrig bleiben, die keine Mittel finden sich zu realisiren, wurde eben darum wohl die Wüste als Behausung böser Geister gedacht. — Die über den Menschen erlangte Gewalt wird auch als ein Eingehen in den Menschen dargestellt. So bei Judas, dem Verräther, in den mit dem letzten Bissen, den der liebevolle Lehrer ihm reicht, der Satan fährt (*εἰςῆλθεν ὁ Σατανᾶς*). Sonst ist von Eingebungen, Inspirationen des Satans die Rede (vgl. Joh. 13, 2. 1 Chron. 22, 1).

Wir haben nun also das Verhältniß des Satans 1) zu dem ersten Menschen, 2) zu dem ganzen Menschengeschlecht, und 3) zum einzelnen Menschen nachgewiesen und überall die Realität dieses Princips erkannt,

und diesem zwar eine ganz andere Bedeutung gegeben, als es in der hergebrachten Theorie hat. Doch bemerken wir, daß diese Lehre nie Gegenstand einer eigentlichen, eine Entscheidung herbeiführenden Erörterung geworden ist. Man sieht hier, wozu sogenannte Häresen gut gewesen sind. Der Manichäismus war ein völlig antichristliches System, insofern keine Häresе, und hat vielleicht nur die Folge gehabt, die Vorstellung zu sehr nach der andern Seite zu treiben aus Furcht, den Satan zu einem absoluten, unerschaffenen, der Schöpfung vorausgegangenen Princip werden zu sehen. Wir haben die Bedeutung des Satans anders bestimmt, indem wir ihn als ein Princip annahmen, das zwar in der Schöpfung und insbesondere im Menschen in die Schranken der Geschöpflichkeit gefaßt war, aber darum seine an sich schrankenlose Natur nicht abgelegt hat, das zwar in diesem Gegensatz zu der Schöpfung nicht hervortreten kann, solang es der Mensch in seiner Unterordnung erhält, das aber eben darum seiner Natur nach (NB) dem menschlichen Willen gefährlich ist, indem es ihn von Anfang zu bethören und an sich zu ziehen sucht, um Herr über ihn zu werden, und in seine ursprüngliche schrankenlose Natur zurückzukehren. Wir haben es aber in diesem Verhältniß zu dem Menschen zugleich als ein zur Hervorbringung der vollkommenen und unzweifelhaften Wahrheit der Schöpfung nothwendiges Princip erkannt, denn die Schöpfung hat solang keine vollkommene Wahrheit, als nicht jede ihr entgegengesetzte Möglichkeit sich gezeigt hat und, indem offenbar, zugleich besiegt worden. Diesem Standpunkt gemäß ist jenes Princip eine das verborgene Böse hervorrufende, am offenbar-Werden des Bösen sich erfreuende Ursache, ohne an sich böse zu seyn, da vielmehr Gott selbst sie leidet, ja sie wollen muß, soweit sie zu wollen ist, nämlich nicht an sich, aber als Mittel. Dieß erklärt, wie der Satan im A. T. und selbst zum Theil im N. T. (in der Stelle von Johannes) nicht als ein von Gott schlechthin ausgestoßenes, sondern als selbst allerdings von Gott gelittenes, zu seiner Haushaltung gehöriges, insofern von ihm anerkanntes Princip erscheint. Aus diesem Verhältniß leitet sich eine fernere Bestimmung ab. Nämlich aus den Schranken des Geschöpflichen heraus-

getreten, ist der Satan nun reines Princip, reiner und allem Concreten — eigentlich allem, was ohne bewährt zu seyn sich festsetzen will, allem sich sicher Dünkenden, wir können sagen, allem Starren entgegengesetzter Geist, (der insofern freilich als Feind der Creatur erscheint, die sich selbst überlassen zur völligen Unbeweglichkeit erstarren würde) aber ein die Schöpfung voraussetzender; er ist doch aus dem Geschöpf hervorgegangen, insofern kein unerschaffener Geist, ob er gleich als Gegensatz gegen die Schöpfung nicht Geschöpf seyn kann. Aus dieser ungeschöpflichen Natur des nun als emancipirt vorausgesetzten Princips haben wir zugleich den nach den bestimmtesten Aeußerungen des N. T. anzunehmenden und in nichts auszuschließenden Einfluß des Satan erklärt, wie er nach den gewöhnlichen Vorstellungen nicht erklärt werden kann.

Wenn nun aber nach dieser ganzen Entwicklung Satan offenbar eine doppelte Ansicht darbietet (er ist die Natur, von der eine doppelte Vorstellung nicht nur möglich, sondern nothwendig ist — er ist die an sich zweiseitige Natur —) einerseits als der beständige Widersprecher, Hervorrufer des Widerspruchs, Stifter aller Zwietracht und Uneinigkeit, Hervorbringer des Bösen u. s. w., andererseits als ein gelittenes, wenigstens als Mittel gewolltes Princip, wie kommt es, daß zumal in den Reden Christi von dieser Ironie, dieser doppelten Vorstellung, so gar keine Spur ist, daß Christus in ihm nur den bösen, den hassenswerthen, den un- ja widergöttlichen Geist überall erkennt und zeichnet? Hierauf ist in Kürze Folgendes zu antworten. — Dazu ist der Sohn Gottes offenbar geworden, daß er die Werke des Teufels auflöse, Christus ist also der unmittelbare Gegensatz des Satan, Satan der unmittelbare Gegner Christi. So betrachtet dieser ihn selbst, indem er bei Annäherung seines Todes sagt: Es kommt der Fürst dieser Welt, aber er hat nichts — keine Art von Recht — an mir (Joh. 14, 30), und von der andern Seite weiß er, daß durch ihn der Fürst dieser Welt gerichtet ist, denn er sagt (Joh. 16, 11): der Geist (der *παράκλητος*) den ich senden werde, wird die Welt überzeugen, *ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται,* daß die Krisis des Fürsten dieser Welt geschehen ist. Worin diese Krisis bestehen werde,

sagt er deutlich bei der Gelegenheit, als eine Stimme vom Himmel ihn seiner zukünftigen Verherrlichung versichert (Joh. 12, 28): Jetzt ist die Krisis dieser Welt, jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen werden (aus dem Inneren, aus dem Centrum, in dem er sich noch immer als religiöses Princip behauptet hatte), und ich, setzt er hinzu, wenn ich von der Welt erhöht seyn werde, werde alle (d. h. Heiden und Juden) zu mir ziehen (also der Gewalt jenes Fürsten der Welt entziehen). Ja bei Lukas (10, 18) sieht er zum voraus den Satan besiegt: Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen. Was dieses vom Himmel Fallen des Satan bedeutet, habe ich schon erklärt[1]. — Der Kampf Christi gegen den Satan war nicht, wie im Heidenthum, ein bloß äußerer, wo dieses Princip nur äußerlich und in seiner Wirkung überwunden wurde. Dieser Kampf ging dem Princip an das Leben, an das Innere, an die Wurzel selbst. Es war ein Kampf auf Leben und Tod. Daher war auch hier die Reaktion von Seiten des angegriffenen Princips allgemein und offenbar, denn sie erstreckte sich selbst auf das Physische. Wie alles, was nach Platons Ausdruck in das Gebiet des nicht Seyenden gehört, wie Sünde, Lüge, Irrthum, so ist auch Krankheit nur durch den Satan in die Welt gekommen. — Wie aber in der Natur, wenn eine Potenz z. B. die eine Elektricität erregt wird, sofort auch durch bloße Vertheilung die entgegengesetzte entsteht, so rief die Annäherung Christi krankhafte Erscheinungen einer eignen Art hervor, bei denen jedoch Eines merkwürdig ist; denn wenn man genauer zusieht, wird sich finden, daß die meisten Besessenen oder sogenannten Daemoniaci sich in den Gegenden finden, die von Heiden bewohnt waren, mit Tyrus und Sidon, Galiläa und Samaria grenzten. In Jerusalem erscheint keine oder höchst selten eine Spur von solchen Daemoniacis. Die Dämonen sind den Juden selbst heidnische Potenzen. Denn alles Heidnische ist ihnen dämonisch. Das Heidnische spielt ins Jüdische herüber, die Grenze zwischen beiden ist durch Christum erschüttert. Diese Krankheit sind die Convulsionen des sterbenden Heidenthums. Schon die Orakel der Alten waren von convulsionären

[1] Oben S. 263. — Vergl. auch Philosophie der Mythologie, S. 537. D. H.

Erscheinungen begleitet, warum, dieß könnte ich hier nicht erklären, ohne in eine Untersuchung einzugehen, die um so ausführlicher ausfallen möchte, als sie zugleich auf neuere Erscheinungen', z. B. die späteren sogenannten Convulsionirten, Rücksicht zu nehmen hätte. Die bloße Annäherung Christi reichte hin, diese Erscheinung hervorzurufen, so in der Synagoge von Capernaum, wo ein solcher Kranker aufschreit: Laß ab, was haben wir mit dir zu thun, du bist gekommen, uns zu quälen; ich weiß, wer du bist, nämlich der Heilige Gottes[1]. Ebenso wird bei einer andern Gelegenheit ausdrücklich bemerkt, noch (ἔτι) während Christus sich einem solchen Menschen näherte, sey die Krankheit ausgebrochen, der böse Geist habe ihn gerissen und hin und her geworfen[2].

Auch in Krankheiten hat man nicht immer bloß mit Fleisch und Blut zu thun, noch kann alles bloß humanal-pathologisch erklärt werden. Es ist zwar die bestimmteste Wahrheit, daß keine den Gesammtorganismus berührende Krankheit anders sich entscheidet, als durch Erzeugung einer Materie, obwohl man darum nicht berechtigt ist, sie materiam morbificam zu nennen, denn vielmehr ist sie das Erzeugniß, in welchem die geistige Potenz der Krankheit abgestumpft, zur Passivität gebracht ist. Wer den Begriff des relativ materiell-Werdens — sich Materialisirens — einer zuvor geistigen Potenz im Zusammenhang unserer Entwicklung gefaßt, hat darin auch die Erklärung jener sogenannten kritischen Entscheidungen, wo eine Krankheit oder Krankheitsursache in Form einer Materie ausgestoßen wird — ἐκβάλλεται ἔξω, wie vom Satan vorhin gesagt worden. Die Erzählungen von den Daemoniacis zur Zeit Christi und in seiner Nähe beweisen also nichts weniger als bloß jüdische Vorstellungen, denen Christus sich anbequemt hätte. Diese Krankheitserscheinungen haben reelle Bedeutung. Es war natürlich, daß der Kampf, den Christus mit dem Satan, d. h. mit dem reellen Princip des Heidenthums, zu kämpfen bestimmt war, auch durch äußere und physische Erscheinungen sich ankündigte. Da es, wie

[1] Marc. 1, 23 ff. Vergl. Luc. 8, 27 ff., Matth. 8, 28 ff. und in letzterer Stelle das πρὸ καιροῦ

[2] Luc. 9, 42. Vergl. das εὐθέως Marc. 5, 2.

schon gesagt, ein Kampf auf Leben und Tod war, so stand auch der Widersacher in diesem Kampfe Christo nicht mehr als ein bloß substantielles Princip, sondern — als ein Wille stand er einem Willen gegenüber, und Christus ganz gleichsam in die Menschheit versenkt, im Namen der ganzen Menschheit fühlend, kann in dem ihm Entgegenstehenden nichts als den Feind Gottes und der Menschheit erkennen; er ist nicht da, den Satan zu erklären, seine Aufgabe ist die praktische, in ihm nur den Feind zu sehen, den er zur Erlösung der Menschheit zu besiegen hat, so daß jeder, der ihn (der Christum) anzöge, dadurch auf immer aus seiner objektiven Gewalt errettet wäre. Jenes Princip, je mehr es objektiv beengt wird, desto subjektiver wird es, und steht dem Ueberwinder immer persönlicher entgegen; daher auch die Ausdrücke, in denen Christus von ihm redet, immer persönlicher werden. Christus, der in das Centrum jenes Geistes eindrang, mußte ganz andere, lebendigere und persönlichere Erfahrungen machen, als Menschen, die mit dem Bösen nie eigentlich anderen als blos äußerlichen Kampf gekämpft haben, wo es dann am Ende meist auf einen Vertrag mit ihm hinausläuft. Diesen steht also eigentlich gar kein Urtheil über die Reden Christi zu, in denen sich durchaus nur eine wirkliche Empfindung, eine reelle Erfahrung ausspricht. Ich darf, ohne mißverstanden zu werden, sagen, daß seit den Zeiten der Apostel kaum ein Mensch dem Satan mehr aus Leben gegriffen, mit seiner eigensten und innersten Kraft sich gemessen hat, als Dr. Luther. Bekanntlich aber hatte eben dieser Mann auch die persönlichste Vorstellung von dem Teufel, dem er sich rühmte ins Schwarze des Auges gesehen zu haben. Ueber solche Ausdrücke müssen nicht solche richten, die nie Großes erfahren, nie bis auf jenen Punkt gekämpft haben, wo ihnen diese geistige Macht des Bösen, die in jedem Zeitalter, wenn auch in jedem unter andern Formen, wirkt, als ein Wirkliches entgegengetreten ist. Wenn uns eine freiere Ansicht dieses Princips vergönnt ist, so haben wir dieß jenem Kampf Christi selbst zu verdanken, der die reale Gewalt desselben so weit gebrochen, daß es nun nicht mehr (wie im Kampf) einseitig, sondern von allen Seiten mit vollkommener Geistesfreiheit betrachtet werden kann.

Fünfunddreißigste Vorlesung.

Nachdem ich nun die vorgetragene Ansicht nicht bloß begründet, sondern, wie ich hoffe, von allen Seiten und vollständig erläutert habe, so bleibt uns noch eine allgemeinere Untersuchung übrig, denn da sowohl von Engeln des Satan, als auf der andern Seite von Engeln Gottes gesprochen wird, so leitet dieß nothwendig auf den allgemeinen Begriff der Engel, und unsere letzte Aufgabe im Gebiet der gegenwärtigen Untersuchung wird seyn, uns auch jene eigenthümliche Welt, welche die Schrift unter dem Namen der Engel statuirt, begreiflich zu machen, d. h. ihre Bedeutung zu ergründen. Es kann dabei fast überflüssig scheinen zu bemerken, daß die Engelwelt dasjenige ist, was in der Offenbarung die meiste Analogie mit der Mythologie hat. Daher wir denn auch mit dieser Untersuchung uns wieder dem Anfangspunkt unserer ganzen Entwicklung nähern.

Vor allem wollen wir uns nun umsehen, ob nicht in den früheren Begriffen bereits ein Anknüpfungspunkt gegeben ist.

Etwas dem Begriff von Engeln, soweit wir ihn vorläufig denken, Analoges war uns aber allerdings gegeben in den *ἀρχαῖς* und *ἐξουσίαις*, in jenen Potenzen und Gewalten, von denen früher die Rede war, indem gesagt wurde, Christus sey erhöht worden über alle *ἀρχή* und *ἐξουσία* und *δύναμις*. Die Frage ist also, wie sich die Engel zu diesen *ἀρχαῖς* und *ἐξουσίαις* verhalten. Hierüber läßt aber eine Stelle im ersten Brief Petri (3, 22) keinen Zweifel übrig;

dort nämlich heißt es von Jesu Christo: Welcher ist zur Rechten Gottes aufgefahren zum Himmel und sind ihm unterthan die Engel und die ἐξουσίαι und die δυνάμεις. Hier also sind die Engel auf gleiche Linie gestellt mit den ἐξουσίαις und den δυνάμεσι (δυνάμεις drückt noch bestimmter unsern Begriff von Potenzen aus als ἐξουσίαι). Christus ist über alle erhöht, heißt eben: er ist mit göttlicher Herrlichkeit bekleidet; denn Gott ist die über alle Potenzen erhabene Ursache, weil er das allen Potenzen voraus Seyende ist. Hier erhellt zum letzten Mal die große Bedeutung des Begriffs, von dem die positive Philosophie ausgegangen ist, des Begriffs des allen Potenzen voraus, des unmittelbar Seyenden. Nur dadurch ist Gott Herr der Potenzen, daß er vor allen Potenzen Ist.

Dasselbe, daß nämlich die Engel den Potenzen gleich betrachtet werden, ist aus dem Brief an die Hebräer (1, 3. 4) abzunehmen, wo, nachdem gesagt ist: Christus hat sich gesetzet zur Rechten der Majestät in der Höhe, hinzugefügt wird, er sey um so viel höher geworden, als die Engel, als er einen höheren Namen vor ihnen ererbet. In andern Stellen aber wird eben dieß in Bezug auf die ἀρχάς und ἐξουσίας gesagt, Gott habe dem erhöhten Christus gegeben einen Namen, der über alle Namen sey. Da nun aber zugleich die Engel (ebenso wie die ἀρχαί und ἐξουσίαι) höher als der Mensch, das höchste aller Geschöpfe, gestellt werden, so folgt schon daraus, daß die Engel als reine Potenzen nicht in demselben Sinne Geschöpfe seyn können, in welchem der Mensch oder jedes andere concrete Seyn Geschöpf ist, wie denn auch nirgends gesagt ist, daß die Engel erschaffen worden. Man beruft sich gewöhnlich auf allgemeine Stellen, wie Kol. 1, 16, wo von Christus gesagt wird: ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, in ihm ist alles geschaffen, das im Himmel und das auf Erden, Sichtbares und Unsichtbares, und wo dann unter dem Unsichtbaren das Reich der Geister und Engel begriffen ist. Allein diese Instanz trifft unsere Behauptung durchaus nicht. Denn gleichwie wir von dem Satan erklärt haben, daß er die Schöpfung voraussetzt, d. h. daß ohne Schöpfung auch Satan nicht wäre, sine creatione etiam Satanae

locus haud esset (was sogar bloß von *selbst* sich versteht, denn wäre keine Schöpfung, so natürlich auch kein Widersacher der Schöpfung) — wie also freilich in der Schöpfung auch der Satan mit erschaffen worden, ebenso unstreitig ist die Schöpfung auch eine Voraussetzung der Engel, d. h. *ohne* Schöpfung gäbe es keine Engel. Daraus folgt aber noch lange nicht, daß sie selbst *Gegenstand* der Schöpfung waren, und *Geschöpf* ist doch eigentlich nur zu nennen, was *Gegenstand* einer freien und absichtlichen Hervorbringung ist. Die Engel können aber schon darum nicht in diesem Sinn erschaffen heißen, weil sie eben reine Potenzen, reine Möglichkeiten sind. Bloße Möglichkeiten aber werden nicht *erschaffen*, erschaffen wird nur das *Wirkliche*, d. h. das Concrete. — — Aber allerdings mit jedem Wirklichen sind auch Möglichkeiten mit zugelassen (ich sage *zugelassen*, also sind sie nicht *Gegenstand* der Schöpfung), aber sie sind als Möglichkeiten mit zugelassen, die nach der Hand, post actum, also *nach* der Schöpfung hervortreten können. Denn im Menschen sollte alles beschlossen, alles vollendet, Er sollte das Haupt der Schöpfung seyn, wie in dem 8. Psalm, den der Apostel Paulus (Hebr. 2, 7. 8) in demselben Sinne benutzt, gesagt ist: Du hast ihn gesetzt über das Werk deiner Hände, alles hast du unter seine Füße gethan. Denn nur darum, weil alles unter dem Menschen als einem Haupt vereinigt seyn sollte, diese *ἀνακεφαλαίωσις* aber (diese Vereinigung unter Einem Haupt) durch Schuld des Menschen wieder aufgehoben worden, nur darum mußte, wie aus der angeführten Argumentation des Apostels deutlich zu sehen, durch den *Menschen* Jesus wieder alles unter Ein Haupt gebracht werden, darum wurde der Mensch Jesus die *κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας*, wie im Kolosserbrief (2, 10) gesagt ist. Mit der wirklichen Schöpfung also, sowie diese gesetzt ist, ist eine Unzahl von Möglichkeiten, von Potenzen gegeben. Da das Seyn der Welt an sich bloß ein mögliches, und nur durch den göttlichen Willen, insofern zufällig, wirkliches ist, so sind eben damit auch alle Gegensätze dieses Seyns, wohl zu merken, als Möglichkeiten admittirt, etwas, das *Sie* sich durch folgendes Beispiel verdeutlichen können. Mit der

Existenz des Staats ist eine Unzahl ihm entgegengesetzter Möglichkeiten, d. h. eine Unzahl von Verbrechen, als Möglichkeiten gesetzt, die kein menschlicher Verstand erschöpfen oder zum voraus berechnen kann. Ebenso, wenn die Schöpfung in die Wirklichkeit tritt, sind alle Gegensätze derselben als Möglichkeiten, als Potenzen, zugelassen, die aber nicht zur Herrschaft, ja nicht zur Aeußerung kommen, wenn alles unter seinem Haupt beschlossen bleibt. Jedem Reich der Schöpfung, wie wir früher sagten, ja jeder Provinz dieses Reichs ist ein Herrscher vorgesetzt, der aber verstummt vor dem allgemeinen Herrscher und ihm völlig unterthan ist. Wenn aber dieser seiner Herrlichkeit entsetzt wird (und der Fall des Menschen ist nichts anderes als der Verlust seiner Herrlichkeit), dann können alle jene untergeordneten Möglichkeiten, Potenzen und Geister sich erheben, und der Mensch fällt nun in ihre Gewalt, anstatt daß sie zuvor in der seinigen waren. Ja soweit diese Potenzen durch die Schöpfung nur als Möglichkeiten gesetzt waren — so weit waren sie in Ordnung und g u t (in d i e s e m Sinn kann man von einem ursprünglichen, reinen und guten Zustand der Engel reden), indem aber durch Schuld des Menschen die göttlich gesetzte Einheit, in der alles unter Einem Haupte (dem Menschen) beschlossen seyn sollte, auseinandergeht und auseinanderweicht, jetzt treten sie hervor, und zwar mit einer Macht und Gewalt, die ihnen nicht bestimmt war, die sie nicht haben sollten, und erscheinen als b ö s e Geister; gerade so wie, solang das *ἡγεμονικόν*, das Herrschende des Organismus sich in seiner Macht behauptet, der Zustand desselben ein reiner, guter und gesunder ist, wenn aber jenes wankend geworden, alsdann die Krankheitsgeister hervortreten, von denen zuvor nichts gefühlt wurde, und von denen man eben darum nicht sagen kann, daß sie e r s c h a f f e n worden, weil sie erst hervortreten. Gerade in jener n a c h der Hand erlangten Gewalt sind die Engel oder bösen Geister n i c h t Geschöpfe, sondern ungeschöpflich, und wenn der Apostel sagt: Wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen, so ist anderweitigem Sprachgebrauch gemäß dieß eben so viel als: wir haben nicht mit bloßen Geschöpfen (concreten Wesen) zu kämpfen, wie denn auch bloße Geschöpfe jenen gefährlichen,

ins Innere des Menschen dringenden Einfluß nicht ausüben könnten, der den bösen Geistern in dem N. T. zugeschrieben wird.

Wenn man aber übrigens moralische und intelligible Potenzen solcher Art, die erst nach der Schöpfung, ja im Laufe derselben hervorgetreten sind, wenn man, sage ich, moralische und intelligible Potenzen dieser Art anzuerkennen sich gesträubt hat, so war man dagegen um so mehr genöthigt, solche Potenzen für die physische Welt, das Reich der Natur, anzuerkennen, vorzüglich in jenen zuvor unbekannten Krankheiten, die plötzlich wie aus dem Nichts entstehen, über die Erde sich verbreiten und eine furchtbare Verheerung unter dem Menschengeschlecht anrichten, und von denen man sagen kann, daß sie ebensowenig bloß aus Fleisch und Blut zu erklären, als mit bloß materiellen Mitteln zu bekämpfen oder zu neutralisiren sind. Es ist ein Engel — ein Engel des Verderbens, der in der großen Pest zu Davids Zeit das Volk zu Jerusalem schlägt[1], und ein begeisterter Dichter des A. T.[2] preist den, der unter dem Schirm und Schatten des Allmächtigen bleibt; denn, sagt er, Er errettet dich vom Strick des Jägers (des nachstellenden Feindes) und von der schädlichen Pestilenz — — daß du nicht erschrecken müssest vor dem Grauen des Nachts, vor den Pfeilen, die des Tages fliegen, vor der Pestilenz, die im Finstern schleicht, vor der Seuche, die im Mittag verderbt, d. h. die so unsichtbar ist, daß sie auch am hellen Tage nicht gesehen wird, und nicht gemieden werden kann. — Seuche hat dieselbe Etymologie mit Sucht, was ja auch Krankheit bedeutet in vielen Zusammensetzungen, wie Schwindsucht u. a. Jede universelle, kosmische Krankheit ist eine Sucht, ist eine erregte Potenz, die sich auf Kosten des gegenwärtigen Zustandes der Dinge und des Menschengeschlechtes zu realisiren strebt, und wie von Hunger nach Wirklichkeit getrieben, sucht, wen sie verschlinge. Gleichwie nun aber diese Potenzen, die als eine ewige Vergangenheit unter der Schöpfung beschlossen seyn sollten, nur hervortreten in Folge der Entbindung oder Erhebung der a l l e n zu Grunde liegenden Urpotenz, von der

[1] 2 Sam. 24, 16.
[2] Psalm 91.

demnach alle jene besondern Potenzen gleichsam wie Kinder und Abkömmlinge sind, so ist es ganz begreiflich, wenn die einzelnen bösen Geister als Kinder und als Engel, d. h. Diener des Satans, vorgestellt werden.

So viel nun also von den bösen Engeln. Die bösen Engel = Potenzen, die nicht mehr unter der Herrschaft stehen, der sie unterworfen waren.

Wie werden wir uns nun aber die guten Engel erklären? Diese etwa auch als bloße Potenzen? Allerdings. Nur im umgekehrten Sinn von den bösen Engeln. Denn wenn diese Potenzen sind, die nicht wirklich seyn sollten, aber durch den Fall des Menschen oder die Sünde Macht erlangt haben, wirkend zu werden, so ist im Gegentheil jeder gute Engel das, was der göttlichen Intention nach wirklich seyn sollte, aber nun vielmehr durch Schuld des Menschen als bloße Potenz oder Möglichkeit, als nicht verwirklicht gesetzt ist. Die guten Engel sind also als Engel d. h. als bloße Potenzen, auch nicht erschaffen. Die Intention war, daß sie wirklich seyn sollten, aber das sind sie nicht, sie sind merae potentiae geblieben und als solche also gerade nicht erschaffen. Die bösen Engel sind Geister, die nicht seyn sollten, aber denen durch denselben Vorgang verstattet worden, wirklich zu werden, durch welche Potenzen, die seyn sollten, bloße Potenzen geblieben, von der Wirklichkeit abgehalten sind, und nur als in die Potentialität gesetzt existiren; denn vernichtet konnten sie doch nicht werden. — Durch den Fall schied sich der Mensch von seinem Engel, setzte das, was er eigentlich seyn sollte, außer sich als Potenz; in der Geisterwelt nach dem Tode möchte das Verhältniß sich umkehren. Der Mensch, der sich nach dem Tode nicht mit seinem Engel vereinigen kann und unfähig ist jenes universellen Lebens der Engel, wird in die traurigste, tiefste Potentialität (= Finsterniß) gesetzt seyn. Denn nur in diesem Leben ist der Eigenheit des Menschen zu wirken vergönnt, aber für eben diese ist jene Region die Nacht, in der sie nicht mehr wirken kann. In der Erzählung bei Lucas wird die Seele des Lazarus von Engeln empfangen, dieß wird durch das eben Bemerkte erklärt. Was aber vom Menschen

zu sagen ist, das läßt sich ebenso von jedem Geschöpf sagen, denn nach jener allgemeinen Erregung, zufolge welcher das Universum nur noch ein in gegenseitiger Ausschließung seiner Theile bestehender — eben darum vergänglicher — Organismus ist, in Folge dieser auf die Welt fortgeleiteten Erregung hat auch jedes Ding eine Metastase, eine Versetzung erfahren, und ist nicht, was es seyn sollte, kein seiner Idee angemessenes, es hat also seine ursprüngliche Idee außer sich, daher die Unzahl der guten Engel nach den Vorstellungen der Juden, wie auch Christus von Legionen Engeln spricht, die sein Vater ihm senden könnte. Es begreift sich aus dieser Erklärung, daß die guten Engel ihrer Natur nach gute und insofern willenlose sind; als Geschöpfe genommen, wie bisher, wären sie doch etwas unendlich Abgeschmacktes und Langweiliges, wie sie denn so auch in allen den Gedichten erscheinen, die sich ihrer in diesem Sinn als Maschinerie bedient haben[1]. Sie sind willenlose Geister, denn sie sind eben nichts anderes als das, was seyn sollte. Die Willenlosigkeit der guten Engel ist eine angenommene Sache; der gedankenvolle und fromme Haller sagt in seiner Theodicee: Eine Welt von Mängeln ist besser als ein Heer von willenlosen Engeln. Eben weil sie ohne eignen Willen sind, nennt sie der Apostel (Hebr. 1, 14) λειτουργικὰ πνεύματα, dienstbare Geister, ausgesandt zum Dienst derer, die die Seligkeit ererben sollen. Denn wie dem Menschen der böse Geist anliegt, daß er ihm zum Seyn verhelfe, und ihm, wenn er einer Möglichkeit Raum gegeben, immer neue Möglichkeiten vorzustellen weiß, so liegt ihm auch der gute Geist an, und jeder Mensch ist daher in diesem Leben recht eigentlich, wie die Orientalen und besonders auch die Juden lehren, zwischen seinen guten und bösen Engel gestellt; der gute Engel läßt nicht von dem Menschen und ist so sehr an den Menschen gebunden, daß er ihm auch in die Abziehung von Gott mit seiner Theilnahme — gleichsam mit seinem Auge folgt. Darum sagt Christus[2] von den Kindern, in denen das Böse noch ruht und unentwickelt ist: Ihre Engel im Himmel sehen allezeit das Angesicht

[1] Man vergl. die Aeußerung I. Abth., 1. Band, S. 473. D. H.

[2] Matth. 18, 10.

meines Vaters im Himmel, sie sind noch nicht abgezogen. Die guten Engel, wenn auch von der Wirklichkeit ausgeschlossen, sind sie doch nicht von der Schöpfung abgesonderte Wesen; wenn gleich ausgeschlossen von ihr, hören sie doch nicht auf, nur in Bezug auf sie da zu seyn. Jeder Engel ist die Potenz — Idee — eines bestimmten Geschöpfs oder Individuums (daher weil Völker als Individuen betrachtet werden, hat auch jedes Volk seinen Engel, seinen Geist). Der Bezug, den der Mensch zu seinem guten Engel behält, ist noch der einzige Zusammenhang, der ihm auch in der Entfremdung mit Gott bleibt. Darum heißen die guten Engel Boten Gottes. Boten aber sind nur nöthig für die Entfernung; es ist auch daraus klar, daß die guten Engel in dem Zustand, in welchem sie eben Engel, d. h. bloße Potenzen sind, nicht erschaffen seyn können, denn die Entfernung von Gott war nicht in der Schöpfung, sondern ist erst nach der Schöpfung eingetreten. Ehe derjenige kam, der bestimmt war, die zertrennte Schöpfung wieder unter Einem Haupt zu vereinigen, waren die guten Engel die einzigen Verbindungsglieder zwischen der menschlichen und der göttlichen Welt. Dem jüdischen Stolz würde es bei weitem mehr geschmeichelt haben, daß das Gesetz unmittelbar selbst von Gott gegeben worden sey, und der Platoniker Philo gibt sich auch alle Mühe, die Engel bei der Promulgation des Gesetzes außer Spiel zu setzen. Wenn also die Juden gegen die Zeit Christi der Meinung waren, und der Apostel[1] es bestätigt, daß das Gesetz Mosis durch Dazwischenkunft der Engel gegeben worden sey, so kann dieß nur in einem reellen Gefühl seinen Grund gehabt haben. Denn eben darin besteht ja auch der Unterschied zwischen der alttestamentlichen Offenbarung und der Erscheinung Christi, daß Gott dort vorzüglich durch Engel, hier aber durch Christum den Sohn selbst geredet, der über alle Engel erhöht werden sollte, und dem sie schon während seiner Erscheinung als ihrem Herrn dienten. Vor Christi Erscheinung von der Wirklichkeit abgehalten und ausgeschlossen, treten sie mit der Geburt desselben aus diesem Zustand von Verborgenheit heraus. Gleich bei Christi Geburt läßt Lucas

[1] Hebr. 2, 2. Gal. 3, 19. Act. 7, 53.

ein Heer von Engeln erscheinen, die das „Lob sey Gott in der Höhe" anstimmen, und im Anfang seines Lehramtes gleich sagt Christus zu dem ersten, der ihn als den Sohn Gottes, als den Messias, erkennt (Joh. 1, 52): Von nun werdet ihr den Himmel offen sehen und die Engel Gottes hinauf- und herabsteigen auf des Menschen Sohn, d. h. zwischen ihm und Gott werdet ihr eine unablässige, nie aufhörende Gemeinschaft sehen.

Wer nun diese Erklärungen wohl gefaßt hat, dem wird schwerlich in den Aeußerungen des A. und N. T. über die Engel etwas Unerklärbares zurückbleiben. Er wird sie im Allgemeinen verstehen und begreifen können, gerade so wie die mythologischen Vorstellungen, d. h. nicht in dem Sinn von Allegorien, denn diese Wesen sind wirkliche Potenzen, die bösen solche, die nicht seyn sollten, aber durch den Fall des Menschen gesetzt sind, die guten, die seyn sollten, aber durch eben denselben bloße Potenzen geblieben sind. Im Besondern aber möchte doch eine Frage noch Erledigung heischen, die man kaum umhin kann, aufzuwerfen. Das Bewußtseyn der Apostel ist erfüllt von der Idee jener *ἀρχῶν, ἐξουσιῶν* und *δυνάμεων*, jener Potenzen und Engel, die unserem Bewußtseyn so ganz fremd geworden sind. Da ist denn freilich etwas Temporäres (nur nicht Zufälliges) nicht zu verkennen. Worauf beruht also dieses Temporäre? — Die Gewalt der kosmischen Mächte, die im Heidenthum und unter dem mosaischen Gesetz noch eine gewissermaßen unbeschränkte war, ist eben erst in der Aufhebung durch Christus begriffen. Nun wird jede herrschende Potenz in ihrer gleichförmigen Wirkung am wenigsten, am bestimmtesten erst in ihrer Aufhebung gefühlt. Darum mußte Christo und den Aposteln auch die bestimmteste Empfindung von diesen Mächten beiwohnen. Dem, welcher die Welt von der Macht dieser Potenzen befreite, dem mußte jene gleichsam chaotische Geisterwelt der falsch erregten Kräfte oder Mächte, mit denen er kämpfte, am unmittelbarsten gegenwärtig seyn. Christo gegenüber hatten sie noch eine objektive Gewalt, die ihnen eben erst durch ihn genommen wurde, ihm mußten sie also auch vorzugsweise und auf ganz besondere Art objektiv seyn. Er, der das Heidenthum

und die falschen Götter als wirkliche Mächte zerstörte (nicht in der bloßen Vorstellung der Menschen, objektiv wurden sie zerstört), mußte wohl die bestimmteste Empfindung von ihrer Realität haben, noch mehr selbst als die, welche unter ihrer Gewalt sich befunden hatten. Man kann besonders in manchen Ausdrücken der Apostel eine gewisse mythologische Farbe nicht verkennen. Diese Ausdrücke sind die Reflexe der Mythologie im Christenthum. Man muß sich nicht etwa die Mühe geben, dieses Mythologische leugnen zu wollen; man muß es anerkennen, und nur anders als gewöhnlich zu erklären suchen. Eben diese mythologischen Ausdrücke, von den Aposteln in Bezug auf die bösen Geister gebraucht, zeugen für die Realität, zeugen für die Wahrheit unserer Ansicht des Heidenthums. Wenn es stark genug ist, seine Vorstellungen selbst dem Bewußtseyn der Apostel so aufzudrängen, muß es wohl eine Sache — nicht eine bloße Einbildung — seyn. Der Apostel Petrus hatte die Theogonie des Hesiodos nicht gelesen, und doch spricht er in ganz ähnlichen Ausdrücken. Indem das einseitig und ausschließlich Jüdische in den Aposteln sich aufhob, ward ihr Bewußtseyn auch fürs Heidnische aufgeschlossen, trat auch das Heidnische in ihr Bewußtseyn. Die beiden Oekonomien waren in Spannung gegen einander; indem diese Spannung aufgehoben werden sollte, schloß die eine das Reale der anderen nicht mehr aus.

Da dieß ein großer Aufschluß ist, so will ich noch einige solcher sprechenden Stellen aus apostolischen Briefen anführen.

In dem Briefe Judä, den ich für eines der ältesten christlichen Documente halte, wird (V. 6) von Engeln gesprochen, welche ihren eignen Anfang nicht bewahrt, sondern ihre eigne Behausung verlassen haben, und bis zur Krisis des großen Tags mit ewigen Banden in der Finsterniß (*δεσμοῖς ἀϊδίοις ὑπὸ ζόφον*) beschlossen seyen. Hier sind also böse Engel gemeint, von denen gesagt wird a) daß sie ihren eignen Anfang (*τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν*) nicht bewahrt haben. Statt: ihren Anfang können wir auch sagen: ihre Potenz, denn jeder Anfang ist zunächst nur eine Potenz, und jede Potenz nur Anfang; sie haben ihre Potenz nicht bewahrt, d. h. sie sind aus der bloßen Potenz, in die sie

erschaffen, die ihnen angewiesen und die das ihnen eigenthümliche Seyn (ihre *ἰδία ἀρχή*) war, herausgetreten. Es wird b) gesagt, sie haben ihre Behausung verlassen. Dieß ist nur ein anderer Ausdruck desselben Begriffs, der im Grunde nicht bildlicher ist, als wenn wir sagen, daß sie nicht mehr eo loco sind, quo initio fuerant oder quo esse debebant, daß sie den Ort verlassen haben, der ihnen durch die Schöpfung gegeben war, nämlich den bloßen Ort der Möglichkeit, von dem sie allein nicht ausgeschlossen werden konnten (denn ausgeschlossen wird nur Wirkliches von Wirklichem, nicht aber ist von Wirklichem Mögliches ausgeschlossen). Es ist dasselbe, was Christus meint, wenn er vom Satan sagt: *ἐν ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν*, er kann in dem Verhältniß, in dem er allein Wahrheit hat, außer dem er nur Lüge und Unwahrheit ist, nicht bestehen, dasselbe, was Johannes andeutet, wenn er von dem Satan sagt: *ὅτι ἀπ᾽ ἀρχῆς ἁμαρτάνει*, d. h. daß er von Anfang, so wie er Ist, von dem Ort, an den er durch die Schöpfung gesetzt war, und den er als Centrum, als das Ziel aller seiner Bewegung, d. h. als den Punkt, aus dem er sich nicht bewegen sollte, anzusehen hatte, sich bewegt. Es ist von den bösen Engeln gesagt c) daß sie Gott bis zu der Krisis des großen Tages mit ewigen, d. h. unzerreißbaren, Banden in der Finsterniß behalten habe. Nämlich ihre anerschaffene Potentialität ist auch ihre Schranke, die sie von sich selbst gar nicht, sondern nur mit Hülfe des Menschen überschreiten können; sie können also nur aus der Finsterniß, aus der Region des nicht Seyenden herauswirken, an die sie mit unzerreißbaren (weil auf ihrer Natur beruhenden) Banden befestigt sind; sie können nur heraustreten, wenn der Mensch durch seinen Willen sie davon entbindet.

Noch mythologischer sind die Ausdrücke, deren der zweite Brief Petri (2, 4) sich bedient, wo es heißt: Gott habe auch der Engel nicht verschonet, die gesündiget hätten, d. h. die von dem Ort, der ihr Centrum seyn, von dem sie nicht abweichen sollten, abgewichen waren (durch die Neigung, sich aus der Potenz zu erheben, und in der Verführung des menschlichen Willens) Gott habe ihrer nicht verschont, sondern (was natürliche und nothwendige Folge ist, wird als Strafe

angesehen) er habe sie mit Fesseln der Finsterniß in den Tartaros eingeschlossen, um sie zur letzten Krisis zu bewahren. Man muß hier die griechischen Worte lesen: *σειραῖς ζόφου ταρταρώσας παρέδωκεν εἰς κρίσιν τετηρημένους*. Besonders auffallend ist das *ταρταρώσας*, ein Wort, das sonst nirgends, weder im N. T. noch in der griechischen Uebersetzung des A. T. vorkommt; nur Sextus Empiricus braucht das zusammengesetzte *καταταρταρόω* von Kronos. Apollodor braucht es von einem der Titanen. Man **kann** nicht umhin, bei diesen Worten an die Art zu denken, wie Hesiodos von den Titanen spricht:

Ἔνθα θεοὶ Τιτῆνες ὑπὸ ζόφῳ ἠερόεντι
Κεκρύφαται, βουλῇσι Διὸς νεφεληγερέταο,
(Theog. 729. 730).

und in einer andern Stelle:

Τιτῆνας — — μὲν ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης
Πέμψαν καὶ δεσμοῖσιν ἐν ἀργαλέοισιν ἔδησαν.
(Theog. 717. 718).

Hier haben wir also außer dem *ζόφος* auch die **schweren** Fesseln. Bei dieser Stelle wäre es wahre Thorheit, das Mythologische des Ausdrucks leugnen zu wollen, aber wenn man dieses Mythologische recht versteht, so zeigt es nur, daß der Ausdruck aus einer reellen Empfindung geflossen ist, von der **wir** keine Erfahrung mehr haben. Denn die Apostel standen eben auf der Grenze des blinden und des befreiten Bewußtseyns; ihre Vorstellungen schreiben sich her aus der Krisis selbst, die sie erlebten, in welcher jene Mächte eben ihrer objektiven Gewalt beraubt wurden.

Ich kann hier der unmittelbaren Verwandtschaft der Materie wegen nicht umhin, noch eine andere wichtige Frage zu berühren: was die zahlreichen **Engelserscheinungen**, vorzüglich aber die **Theophanien** bedeuten, von denen das A. T. voll ist. Da man doch darüber einig ist, daß die Gottheit als solche nicht erscheinen könne, hat man von jeher, insbesondere die Kirchenväter haben sich schon bemüht, hier eine Auskunft zu finden, um diese Erzählungen als wahr zu behaupten, ohne doch etwas der Gottheit Unangemessenes zuzulassen. Eine der gewöhnlichsten Erklärungen ist, zu sagen, **in** allen diesen Erscheinungen

sey eigentlich nur des Menschen Sohn, der, wie er nachher völlig Mensch geworden, so vor dieser Zeit schon im A. T. vorübergehender Weise Menschengestalt angenommen habe. Man könnte dieß vielleicht genügend finden, wenn immer nur Eine Person erschiene. Wie will man aber die drei Männer erklären, die zu Abraham kommen, um ihm die Geburt des Isaak zu verkündigen? Es bleibt nur übrig, diese Erscheinungen als solche zu erklären, die nur möglich waren vermöge der mythologischen Spannung des Bewußtseyns, in der sich die Menschheit überhaupt befand. Dieselbe mythologische Spannung, welche die Göttervorstellungen vermittelt, wird hier das Medium wirklich göttlicher Erscheinung, gerade wie die Gaben der ersten Gemeinde Gaben des h. Geistes sind, aber das Mittel (Medium), wodurch er wirkte, war durch einen Zustand des Bewußtseyns gegeben, der später aufhörte und sich verlor. Es sind dieselben Potenzen, welche die mythologischen Vorstellungen vermitteln, und die in den alttestamentlichen Theophanien das Medium einer wirklichen Erscheinung der Gottheit seyn können. Wie nach frühern Erklärungen Mythologie und Offenbarung selbst nicht durch den substantiellen Inhalt sich unterscheiden, so sind auch in den Theophanien des A. T. die substantiellen Potenzen dieselben, die in der Mythologie wirken. Nicht durch das Materielle sind die Theophanien des A. T. göttliche Erscheinungen, sondern durch das, was in ihnen durchwirkt.

Sie begreifen selbst: diese Erklärungsweise ist von einer frühern verschieden, welche die Theophanien als mythologische, d. h. im Grund als bloß poetische Erzählungen erklärte, die nur insofern nicht völligen Erdichtungen gleich gesetzt wurden, als man dieses Poetische als psychologisch nothwendige Folge aus dem Geiste des höheren Alterthums herleitete. Wer die Mythologie bloß subjektiv erklärt, dem bleibt auch für jene Erscheinungen nur eine subjektive Erklärung übrig, denn zu offenbar ist die Analogie zwischen jenen Erscheinungen und zwischen mythologischen Vorgängen. So wenig nun jene subjektiv-mythologische Erklärungsweise gebilligt werden kann, so muß man denen, die sie zuerst anwendeten, doch zugestehen, daß sie den Ort andeuteten, wo der eigentliche Aufschluß zu suchen seyn würde, wenn gleich die mangel-

haften Begriffe von Mythologie, die nach dem Maßstab der damals herrschenden Popularphilosophie nicht wohl anders beschaffen seyn konnten, sie verhinderten, den wahren Aufschluß zu finden. Bekanntlich war Eichhorn so ziemlich der erste, der die Anwendung der mythologischen Erklärung auf das A. T. versuchte. Ich nenne ihn, weil er in früherer Zeit wirklich ein Mann von lebhaftem Erfindungsgeist war, und weil auch derjenige ein Andenken verdient, der auf einen Weg hinzeigt, wenn er selbst auch ihn nicht zu wandeln verstand. Diese ersten Versuche, sich so manche Erzählungen und Vorstellungen des A. T. verständlicher zu machen, verdienen immerhin Anerkennung.

Uebrigens wird, hoffe ich, niemand mir vorwerfen, daß auf die zuletzt behandelte Materie zu viel Zeit und Fleiß verwendet worden. Die Vorstellungen des Satan wie die der guten und bösen Engel greifen so tief in den ganzen Inhalt des Christenthums ein, daß wer darüber seine Ansicht nicht festgestellt hat, über den Sinn des ganzen Christenthums nur schwankender Vorstellungen fähig ist. Zugleich aber, wie ich stets mit speciellen Vorträgen allgemeine Zwecke zu verbinden gedacht habe, hat diese letzte Entwicklung auch gedient, einen Begriff in die Wissenschaft einzuführen, der der Philosophie bis jetzt ganz fremd war, den Begriff einer eigentlichen Geisterwelt.

Es ist oft gesagt worden, die Bedeutung des Menschen im gegenwärtigen Leben sey, das verbindende Mittelglied zwischen Natur und Geisterwelt zu seyn. Dabei war aber unter Geisterwelt eigentlich nur die, in der der Mensch jetzt schon existirt oder wenigstens existiren soll, verstanden; hier ist aber von einer eigentlichen Geisterwelt die Rede. Das Bewußtseyn seines Zusammenhangs mit einer solchen, das Bewußtseyn, noch immer ein universelles Wesen zu seyn, an dessen Wohl und Weh auch außer dieser Welt Theil genommen wird, erhebt den Menschen erst über die Erde, ja über die Natur, die selbst in ihren Schranken verständlicher wird, indem sie eine andere Welt außer sich hat. Kant vor jetzt 50 Jahren glaubte das ganze Gebiet des menschlichen Erkenntnißvermögens durchmessen und erschöpft zu haben; später hat man das ganze Reich des Begriffs und aller möglichen Begriffs-

bewegungen mit logischem Cirkel umschreiben wollen. Sieht man genauer zu, so finden sich nur eben jene Begriffe umfaßt, welche durch die damalige zufällige Weltansicht gegeben waren. Schon in der gegenwärtigen Entwicklung aber ist gar mancher Begriff und manche Begriffsbewegung vorgekommen, von denen jene Versuche nichts ahndeten. Jene Versuche bezogen sich auf die Welt, die ihre Urheber vorfanden, die sie kannten, uns hat sich in diesen Vorträgen eine Welt eröffnet, von der sie schlechterdings nichts wußten, die sie auch in den Kreis ihrer Begriffe gar nicht aufnehmen konnten, es wäre denn durch völlige Entstellung. Dieß mag als Warnung dienen gegen jedes voreilige Abschließen der Philosophie und das Großthun damit. Die Thatsache einer Philosophie der Offenbarung zeigte schon, daß noch eine ganze, von der bisherigen Philosophie nicht umfaßte Welt übrig war.

In dem bisher Vorgetragenen ist nun aber auch alles enthalten, was meines Erachtens nöthig ist, die Offenbarung in formeller und in materieller Hinsicht zu verstehen, und was von einer Philosophie der Offenbarung gefordert werden kann. Denn z. B. ins Praktische, in die Moral des christlichen Lebens hat sie nicht, wenigstens nicht nothwendigerweise, einzugehen. Diese ist die von selbst sich ergebende Folge der theoretischen Ideen. Wenn irgend eine von den Lehren der gewöhnlichen Dogmatik nicht zu specieller Erörterung gekommen ist, so sind doch die wissenschaftlichen Mittel gegeben, mit denen jede zu umfassen ist. Ich habe gleich anfangs erklärt, es sey nicht um eine speculative Dogmatik, sondern um die Erklärung des Christenthums aus seinem höhern, geschichtlichen Zusammenhang zu thun. Dieser höhere, bis in den Anfang der Dinge zurückgehende Zusammenhang ist vollständig erklärt. Was allein noch auszuführen wäre, ist der Uebergang aus dieser höhern und innern Geschichte in die äußere. Dieser Uebergang ist durch die Kirche vermittelt, welcher die Ausführung des Wortes Christi anvertraut ist. Der Gegenstand unserer letzten Untersuchung müßte demnach die Geschichte oder die Entwicklung der christlichen Kirche seyn. Die leitenden Ideen für dieselbe aufzustellen, wird der Inhalt und die Aufgabe der nächsten Vorlesungen seyn.

Sechsunddreißigste Vorlesung.

Als das Werk Christi auf Erden gethan war, sah er voraus und sagte es auch seinen Jüngern, daß eine solche Zeit, als die seines Wandels auf Erden gewesen war, nicht dauern, nicht beständig bleiben könne. Es werden, sagt er[1], Tage und Stunden kommen, wo ihr begehren werdet Einen der Tage des Menschensohns zu sehen und werdet ihn nicht sehen. Zwar bis zur völligen Auflösung des Heidenthums, im noch bestehenden Kampf gegen die finstern Mächte desselben sollten auch außerordentliche Gaben noch fortdauern, aber schon der hocherleuchtete Apostel Paulus an dem Ort, wo er von den geistlichen Gaben redet (im ersten Brief an die Korinther), kündigt[2] den Zeitpunkt an, wo aufhören werden die Weissagungen, die Sprachen, die Erkenntniß, die *γνῶσις*, die nur auf einem partiellen Zustand des Bewußtseyns beruht, wie die Worte andeuten: *ἐκ μέρους γὰρ γιγνώσκομεν*, denn wir erkennen nur, soweit dieser besondere Zustand des Bewußtseyns erlaubt, nicht unbedingt, nicht frei, nicht allgemein gültig, — wann aber kommen wird das Vollkommene, dann wird alles Partielle, alles, was nur Folge eines noch unvollkommenen, noch im Werden begriffenen Zustandes ist, ein Ende haben. Mit dem Aufhören jener Spannung, der das Bewußtseyn im Heidenthum unterworfen ist, sollte auch das Uebernatürliche aufhören, das nur im Gegensatz mit dem Heidnischen das

[1] Luc. 17, 22.
[2] Kap. 13, 8 ff.

Christliche angenommen hatte. Die ekstatischen Zustände, über die als etwas Vergängliches, Untergeordnetes und höchstens als Mittel Anzuerkennendes der Apostel vernehmlich genug sich äußert, beruhten selbst mit auf der Spannung, welche im Kampf gegen das christliche Princip die kosmischen Mächte erregten — diese Zustände sollten aufhören, und alles mehr und mehr in das Geleis der ganz freien, vollkommen selbstbewußten menschlichen Erkenntniß einlenken. Zwar verheißt Christus den Jüngern mit ihnen zu seyn bis zum Ende der Tage. Aber dieses „mit ihnen Seyn" war auf keinen Fall von der Art, daß es die natürliche Entwicklung des von Christo in die Welt gelegten Samenkorns aufhalten sollte. Indem das Christenthum in die Welt trat, mußte es sich auch den allgemeinen Bedingungen und Gesetzen unterwerfen, denen alle Entwicklung in der Welt unterworfen ist. Christus selbst vergleicht sich mit einem Säemann und das Evangelium mit einem Samen, ja er sagt ausdrücklich (Marc. 4, 26): Wie der Mensch den Samen in die Erde streut, und davon geht, und schläft, und wieder aufsteht, und indessen, ohne daß er darnach sieht, die Frucht von selbst wächst (*αὐτομάτη γὰρ ἡ γῆ καρποφορεῖ*), so ist es auch mit dem Reich Gottes. Nachdem Christus durch sein Leben, Lehren, Leiden und Sterben den Keim eines bis in die Ewigkeit wachsenden Lebens gelegt hatte, hat er im Vertrauen auf das Unverwüstliche, die inwohnende Kraft dieses Keims gewollt, daß er unter den Stürmen dieser Welt, unter wechselndem Sonnenschein und Ungewitter Wurzel schlage, sich ausbreite, und successiv aber unwiderstehlich wachse. Die Absicht war nicht, diesen Keim den natürlichen und nothwendigen Entwicklungsgesetzen zu entziehen. Er sagt selbst, daß der Feind kommen werde und Unkraut zwischen den Waizen säen, Unkraut, das nicht ausgerauft werden könne, ohne zugleich den Waizen mit auszuraufen, dem man daher mitzuwachsen verstatten müsse bis zum großen Tag der Ernte (Matth. 13, 24—30). Er selbst (Matth. 24, 24) und noch bestimmter die Apostel kündigen an, daß viele falsche Apostel aufstehen werden, Aergernisse kommen müssen, ja es wird für die Folge eine große, weitgreifende Apostasie, ein allgemeiner Abfall vom wahren

Christenthum vorausgesagt. Die christliche Entwicklung wird also ganz denselben Störungen, Hemmungen und andern Widerwärtigkeiten unterworfen seyn, denen jede natürliche Entwicklung unterworfen ist.

Fragt man, worein von Christo und den Aposteln das Fortschreiten des Christenthums gesetzt worden, so bestand es 1) in der allgemeinen Verbreitung unter alle Völker. „Gehet hin und predigt das Evangelium aller Welt." Aber nicht weniger wird 2) ein innerliches Wachsthum des Christenthums, und besonders ein Wachsthum der christlichen Erkenntniß gefordert. Zwar einen andern Grund kann niemand legen, als Jesus Christus gelegt hat, aber der Geist erst, der nach ihm kam, sollte in alle, d. h. in die ganze, vollkommene Wahrheit leiten. Auf den von Christo gelegten Grund sollte daher ein allmählich alles Menschliche umfassender Bau aufgeführt werden und, wie der Apostel sagt, wachsen zu einem heiligen Tempel, zu einer wahren geistigen Behausung Gottes, von der natürlich nichts ausgeschlossen seyn durfte, in der alles menschliche Streben, Wollen, Denken und Wissen zu vollendeter Einheit gebracht war. Die Erkenntniß, in welcher die christliche Welt zu wachsen hatte, sollte nicht wieder eine Erkenntniß von der Art seyn, wie die den Aposteln durch Offenbarung, also durch ein besonderes Verhältniß, zu Theil gewordene, sie sollte eine Erkenntniß seyn, die unter allen Umständen, zu allen Zeiten und Orten dem Menschen möglich und zugänglich wäre, kurz allgemein-menschliche, darum auch freie, wissenschaftliche Erkenntniß. Nichts ist mehr geeignet, Erstaunen zu erregen, als die ungemeine Schwäche der freien christlichen Erkenntniß unmittelbar nach den Zeiten der Apostel. Einen größeren Abstand gibt es nicht, als zwischen den Schriften der Apostel und den der ersten nachapostolischen Zeit zugeschriebenen; zum offenbaren Beweis, daß es etwas anderes als freie, menschliche Erkenntniß war, die aus den Aposteln redete, daß sie noch unter dem Einfluß und der Inspiration des Processes standen, den das Christenthum eingeleitet hatte. Welche Schwäche des christlichen Bewußtseyns in den meisten der sogenannten apostolischen Väter, die deutlich erkennen läßt, wie der großen und göttlichen Erregung unmittelbar die tiefste Abspannung folgte!

Eine ganz andere Sache war es, als das Reich Gottes noch bloß innerlich war, und eine andere, als es nun auch äußerlich da seyn sollte. Hier mußte es unvermeidlich aufs neue in die Wirkungssphäre des innerlich besiegten, aber eben darum, wie Christus selbst sagte, nun hinaus (ins Aeußere) geworfenen Geistes gerathen, der hier — im Aeußern — unter veränderter Gestalt eine neue Herrschaft suchte und ihm, dem Christenthum, offen oder verlarvt entgegentrat.

Es wäre höchst erwünscht, wenn auch in der Folge der innern und äußern Schicksale der christlichen Kirche sich ein Gesetz entdecken ließe, und zwar womöglich ein dem allgemeinen, in allen geschichtlichen Entwicklungen herrschenden Gesetz analoges. Erlaubt nun auch der gegenwärtige Vortrag uns nicht, mit den durch denselben begründeten Ideen in die Kirchengeschichte hinüber und ins Einzelne derselben einzugehen, so wird sich doch wenigstens vielleicht ein Leitfaden entdecken und auch vorläufig schon im Allgemeinen einsehen lassen, daß der erste oder älteste Zustand der Kirche, wo man sie in einer Art von idealischer Reinheit und Vollkommenheit zu denken gewohnt ist, nicht ihre Bestimmung seyn konnte. Da der Herr der Kirche zugelassen, daß sie aus diesem Zustande hervorgegangen und in anderweitige Verwicklungen sich eingelassen hat, so müssen wir voraussetzen, daß dieß nicht gegen seine Absicht geschehen, indem er schon dafür gesorgt wußte, daß sie auch aus diesen Verwicklungen wieder heraus und in ein Ende komme, welches erst das wahre, bewährte, durch Kampf und Sieg erlangte seyn werde, während jenes Zeitalter, das so manche Neuere zurückwünschen, nur als ein Zeitalter der Unschuld und der Potentialität zu denken ist, als das noch außer- oder vorgeschichtliche Zeitalter der Kirche. Nicht konnte der vorgeschichtliche Zustand der Kirche ihr wahrer und daher bleibender seyn, sonst wäre sie nicht aus ihm hervorgetreten. Man kann sagen, daß dieser erste Zustand der einer Einheit war, aber einer bloß negativen, aus der sie hervortreten mußte, der gegenwärtige Zustand dagegen sey ein Zustand der Getheiltheit, nur Uebergang zur freien, positiven Einheit. Da wir von einer vorgeschichtlichen Kirche reden, so gibt es also auch eine geschichtliche und

— nachgeschichtliche. Weder mit der vorgeschichtlichen noch der nachgeschichtlichen (die gar nicht in diesen Aeon fällt) haben wir uns zu beschäftigen, sondern mit der geschichtlichen. Die geschichtliche Kirche fängt erst mit dem Augenblick an, wo sie selbst Weltreligion wird, eine Existenz in der Welt einnimmt. In dieser geschichtlichen Kirche müssen aber Unterschiede, es muß in ihr eine Folge von Zeiten seyn. Die Frage kann also nur seyn, wie diese Zeiten der Kirche sich bestimmter aussprechen und näher nachweisen lassen. Das Erwünschteste wäre, wenn der Herr selbst diese Unterschiede ausgesprochen, oder sie für eine künftige Wahrnehmung zum voraus bezeichnet hätte. Ich werde also nun auf diese Untersuchung eingehen, aber auch dabei nicht mit einem bloßen Raisonnement a priori mich begnügen, sondern geschichtlich zu Werke gehen und, wie ich in diesem ganzen Vortrag mir vorgeschrieben, das einfachste Mittel zum Zweck wählen.[1]

Wer die Geschichte des menschlichen Lebens Jesu mit der Aufmerksamkeit gelesen hat, mit der eine Erzählung gelesen werden muß, in der jeder Umstand wichtig und bedeutend ist, der hat auch gewiß bemerkt, daß regelmäßig bei gewissen feierlichen Gelegenheiten Christus drei von seinen Jüngern und künftigen Aposteln zu sich nimmt und so vor den andern auszeichnet, Petrus, Jakobus und Johannes. Petrus

[1] Ehe ich das Gefundene mittheile, glaube ich bemerken zu müssen, daß nicht nur meine Ansicht im Ganzen, sondern auch der größte Theil der Anwendungen, die ich von derselben zu machen mich berechtigt geglaubt, durch den neuesten Theil der Allgemeinen Geschichte der christlichen Religion und Kirche unsers Hrn. Dr. Neanders (Bd. V, Abth. 1, S. 438 ff.) eine unerwartete Bestätigung erhalten hat. Dieselbe Ansicht, dieselben Anwendungen hat der genannte Forscher schon in den Schriften des berühmten Abt Joachim von Floris gefunden und nachgewiesen. Freilich habe ich diese Entdeckung in keiner der frühern Kirchengeschichten, deren ich doch viele angesehen habe, gemacht gefunden. Die Eitelkeit, welche andere gern nach sich beurtheilt, möchte denken, es sey mir dadurch etwas entzogen, ich aber freue mich vielmehr, daß Gedanken, die ich doch nicht umhin konnte, mit einiger Schüchternheit zu betrachten, eine so große Bestätigung geworden ist, die Uebereinstimmung eines so bedeutenden und in der Kirchengeschichte so hervorragenden Mannes, dem schon um die Mitte oder gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts Aehnliches und zum Theil völlig Gleiches sich dargestellt hat.

oder eigentlich Simon war der erste Jünger, den er überhaupt zu sich rief, zugleich mit ihm dessen Bruder Andreas (Matth. 4, 18—20). Daß aber nicht der frühere Beruf allein Ursache der Auszeichnung des Petrus ist, erhellt daraus, daß Andreas nicht unter den Dreien ist. Die nächsten, fast unmittelbar nach diesen Gerufenen sind wieder zwei Brüder, Jakobus, der überall vorausgenannt wird, und Johannes. Diese beiden nebst Petrus sind es also, welche Christus vorzugsweise an sich gezogen und zu Vertrauten auch der geheimsten Vorgänge gemacht hat. Da wo er die Zwölfe zu Aposteln macht — wo also ihre apostolische Bestimmung eigentlich anfängt — da werden (in der Erzählung des Marcus (3, 14 ff.) auch jene Drei gegen die bloß chronologische Ordnung ihrer Berufung den andern voraus und Andreas erst nach Johannes genannt. Merkwürdig ist auch, daß er nur diesen Dreien besondere Namen beilegt, Simon gibt er den Namen Petrus, den beiden Brüdern, Jakobus und Johannes, den Namen Boanerges, Donnerskinder. — Bald nach ihrer Bestimmung zum Apostelamte kommt ein Vorsteher der Synagoge zu Jesus, ihm zu sagen, daß seine Tochter in den letzten Zügen liege, später kommt ein Diener, der anzeigt, sie sey schon gestorben. Jesus geht demohngeachtet nach dessen Haus, indem er sagt: Fürchte nicht, glaube nur (Marc. 5, 36). Hier heißt es (V. 37): Er ließ niemand (keinen der zwölf Apostel, die ihn in dieser Eigenschaft jetzt schon begleiteten), er ließ niemand ihm folgen, als nur Petrus, Jakobus und Johannes. Ausdrücklich mußte er also den andern verwehrt haben, mit ihm zu gehen. Denselben Vorfall erzählt auch Lucas (8, 51). Später nimmt er die Drei wieder beiseits (κατ' ἰδίαν, wie Matthäus (17, 1) sagt, also mit Ausschließung der andern — Marcus (9, 2) sagt μόνους, sie allein) auf den hohen Berg mit sich, wo er sie zu Zeugen seiner Verklärung macht. Wieder sind es die Drei, welche er als Zeugen seines letzten Kampfs am Oelberg mit sich nimmt. Unter diesen Dreien, Petrus, Jakobus und Johannes, die auch nach der Himmelfahrt Christi in dieser Ordnung aufgezählt werden (Ap. G. 1, 13), ist Petrus unwidersprechlich der erste und wird auch von Christus als solcher angesehen und erklärt. Bei Matthäus

(10, 2), wo die Apostel in ihrer Ordnung aufgezählt werden, steht bei Simon, genannt Petrus, ausdrücklich πρῶτος. Wenn man nun dieses πρῶτος nicht etwa bloß als für das Adverbium gesetzt annehmen will (= erstens), so liegt darin eine Auszeichnung, da es unnöthig gewesen wäre, indem Petrus schon zuerst genannt wird. Ihm, als dem ersten, wird gewöhnlich der Artikel beigefügt, ὁ Πέτρος, den andern nicht oder selten[1]. Petrus spricht meist statt der andern[2] und wird allein genannt, wenn die andern nicht genannt werden[3]. Selbst in der Rede Christi, wo er den Petrus tadelt, geschieht dieß auf eine Weise, daß man erkennt, Christus sieht Petrum als das Haupt der andern an; z. B. in der Rede: Simon, Simon, Satanas hat euer begehret, daß er euch möchte sieben, wie den Waizen, aber ich habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht aufhöre. Und wenn du dermaleins dich bekehrest, so stärke deine Brüder[4]. Christus spricht hier unbestimmt von allen und wendet doch die Rede bloß an Petrus als das Haupt, dessen Fall den Fall aller andern nach sich ziehen würde. Das Gleichniß vom Sieben ist nicht, wie meist, vom Untereinandermengen und Wirren der Apostel zu verstehen, sondern der Satan verhält sich auch hier als der eine Krisis, eine Ausscheidung des unter dem Rechten verborgenen Unrechten zu bewirken strebt, wie man den Waizen siebt, damit die Spreu sich absondere.

Am entschiedensten spricht für Petrus und seinen Vorzug das Wort des Herrn, das er ihm sagt, nachdem Petrus im Namen der andern auf die Frage des Herrn geantwortet, wofür die Leute ihn (des Menschen Sohn) ansehen. Da antwortete Petrus: Du bist Christus (der Messias), des lebendigen Gottes Sohn. Darauf folgt denn jene vielbesprochene Antwort (Matth. 16.): Selig bist du Simon, Jonas Sohn, denn Fleisch und Blut haben dir dieß nicht geoffenbaret, sondern mein Vater im Himmel. Und ich sage dir auch, du bist Petrus und auf diesen

[1] Z. B. bei Marcus 9, 2, der auch alle drei ohne Artikel hat 13, 3.

[2] Luc. 8, 45. Matth. 16, 16. Act. 1, 15. 2, 14. 15, 7.

[3] Marci 1, 36.

[4] Luc. 22, 31. 32.

Fels will ich bauen meine Kirche, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen. Und ich will dir des Himmelreichs Schlüssel geben, was du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden seyn, und was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel los seyn. Diese Worte Christi sind völlig entscheidend für den Primat des h. Petrus unter den Aposteln; es gehörte die ganze Verblendung des Parteigeistes dazu, das Beweisende dieser Worte zu verkennen, oder den Worten einen andern als diesen Sinn unterzulegen, wie es übrigens zu allen Zeiten, schon vor der Reformation, versucht wurde. Von der andern Seite muß ich jedoch mit gleicher Aufrichtigkeit bemerken, daß in den Schlüssen, welche aus den richtig verstandenen Worten zu Gunsten eines fortdauernden Primats gezogen worden, sehr verschiedene Begriffe, Priorität und Superiorität verwechselt wurden. Der Primat oder vielmehr Principat, der dem Petrus durch diese Worte zugeschrieben worden, schließt nichts weniger in sich, als eine bleibende, beständige Domination. Im Gegentheil, da Christus den Apostel mit einem Felsen vergleicht, auf den er seine Kirche bauen, also den er seiner Kirche zum Grund geben wolle, so darf der Begriff dieses Principats nicht über den Sinn hinaus erstreckt oder ausgedehnt werden, in welchem auch der Grund eines Gebäudes das Erste und Vornehmste genannt werden kann. Der Grund, obgleich das Erste jedes Gebäudes, ist darum doch nicht über dem, was er begründet, und setzt vielmehr nothwendig ein Höheres voraus, durch welches der Bau erst vollendet wird. Der Begriff des Grundes ist so wenig exclusiv, daß er vielmehr selbst nur Bedeutung hat, inwiefern er ein Anderes nach sich und außer sich fordert. Durch diese Erklärung der berühmten Stelle haben wir also erlangt, den ersten der Apostel als den Anfang und Grund einer Succession, und zwar einer solchen, worin er nicht bloß sich selbst wiederholt, sondern worin ihm ein wahrhaft Anderes (ein anderes Princip) folgt, ansehen zu dürfen, und damit haben wir für diese ganze Entwicklung überhaupt eine geschichtliche Folge gewonnen. Der, auf den Christus seine Kirche bauen zu wollen erklärt hat, bleibt immer der Grund, aber er schließt nicht ein zweites, ein neues Princip

aus, durch welches die Gemeinschaft der Christo Angehörigen einer höhern, freiern Gestalt, einer ganz anderen als bloß äußeren Herrlichkeit entgegengeführt wird. Da Petrus als Anfang bestimmt worden, so muß ein zweiter Apostel folgen, ein dritter als Ende gedacht werden. Dieser auf den heil. Petrus folgende kann nur in dem Apostel Jakobus gesucht werden, der stets und überall als der nächste nach ihm genannt wird. Aber dieser wurde von allen Aposteln am frühesten hinweggerafft und gewürdigt, der erste sein Blut für die Sache seines Herrn zu verspritzen. Herodes Agrippa ließ ihn frühzeitig enthaupten. Da er aber der Kürze seiner Laufbahn und seines apostolischen Wirkens ohnerachtet stets unter den Dreien als der zweite genannt wird, so berechtigt dieß zu denken, daß diese Stelle an sich eine Bedeutung hatte, wenn auch Jakobus nur bestimmt gewesen, sie für einen andern zu bewahren. Und wer könnte dieser andere seyn, als der kurze Zeit nach oder vor der Hinrichtung des Jakobus auf so außerordentliche und erstaunenswerthe Weise zum Apostelamt berufene Paulus, den der Herr ausersehen hatte, aus einem Verfolger und Peiniger der ersten Kirche ihr größter Erweiterer und Verherrlicher zu werden? Als der h. Jakobus hinweggerafft wurde, war der Mann schon ersehen, der an seine Stelle treten sollte, ja der Herr nahm jenen vielleicht nur darum so früh hinweg, weil er den Apostel Paulus als ein noch entschiedeneres und rüstigeres Werkzeug an seine Stelle setzen wollte. Da die Stelle des Jakobus nicht leer gelassen und auf eine so außerordentliche Weise als durch die Bekehrung Pauli geschah, wieder ersetzt wurde, so muß mit dieser Stelle eine Mission verbunden gewesen seyn, welche durch Petrus nicht ausgerichtet werden konnte. Paulus wurde also dem heil. Petrus als ein ihn ergänzendes Glied hinzugefügt, wie denn auch noch auf den ältesten bleiernen Siegeln der Päpste beide Apostel neben einander zu sehen waren, Petrus zur Linken, als Stelle des Vorrangs nach morgenländischer Weise, Paulus zur Rechten, wo also von keinem ausschließlichen Primat des ersten die Rede ist, bis später erst der Apostel Petrus allein im Siegel der Päpste steht.

Die Linie der Succession stellt sich daher jetzt so: Petrus,

Paulus, Johannes. Es ist ganz dem geschichtlichen Gang der Offenbarung, wie er auch anderwärts sich erkennen läßt, gemäß, diese drei Namen als Repräsentanten von drei Zeiten der christlichen Kirche zu denken. Ganz in demselben Verhältniß werden für die Zeit vor Christo gedacht Moses, Elias und der Täufer Johannes. Moses legt den Grund. Mit Elias erhebt sich das Prophetenthum (der Gegensatz des Gesetzes), das gegen die Zukunft hintreibende, vermittelnde Princip. Johannes d. T. ist Nachfolger des Elias. Die alte Prophezeihung: „Siehe, ich will euch senden den Propheten Elias, ehe der große Tag des Herrn kommt," wird von Christo selbst als erfüllt betrachtet durch die Sendung Johannis d. T. Er ist, sagt Christus (Matth. 11, 14), der Elias, der kommen soll. Moses ist das Princip des Bleibenden, Stabilen, Realen und Substantiellen im Alten Testament, Elias ist der feurige Geist, der entwickelt, belebt, bewegt und gegen eine noch nicht erkannte Zukunft hindrängt. Johannes der Täufer — von dem Christus sagt: Unter allen, die von Weibern geboren sind, ist nicht aufgekommen, der größer sey, denn Johannes der Täufer; der aber der kleinste ist im Himmelreich, ist größer denn er — beschließt das A. T. und die Zeiten vor Christus. Unter den drei Aposteln steht Petrus dem Moses parallel, er ist der Gesetzgeber, das Princip des Stabilen, das Grundlegende, Paulus, von dem man sagen kann, was das Buch Sirach von dem Elias sagt: Er brach hervor wie ein Feuer und sein Wort brannte wie eine Fackel — Paulus ist der Elias des N. T., das Princip der Bewegung, Entwicklung, der Freiheit in der Kirche. Der Apostel Johannes endlich ist Johannes dem Täufer parallel; wie dieser ist er Apostel der Zukunft, der auf die Zukunft deutende[1].

Vergleicht man die beiden ersten Apostel mit einander, so zeigt die Geistesart des heil. Petrus, wie sie nicht nur in den Gedanken, sondern

[1] Bei der Verklärung auf dem Berge erscheint Jesus selbst als der Dritte in dieser Folge, und inwiefern die drei Apostel, Petrus, Jacobus (als einstweiliger Stellvertreter des künftigen Apostels Paulus) und Johannes, Zeugen dieser Erscheinung sind, so war hier die ganze Geschichte der Vergangenheit (des A. T. bis auf Christus) und der Zukunft (des N. T.), erstere durch Moses, Elias und Jesus, letztere durch die drei Apostel vorgebildet.

auch in dem gleichsam Felsenhaften, Unauseinandergesetzten seines Styls sich kund gibt, durchaus den substantiellen Charakter. Er ist im N. T. wieder das relativ alttestamentliche, gesetzliche Princip. Keiner der Apostel gewährt so reelle Aufschlüsse über die Dunkelheiten einer entfernten Vorzeit, wie er; ihm eigenthümlich ist z. B. die Vergleichung der über die ganze Welt durch Christum verbreiteten Taufe mit der Sündfluth[1]; dieser Vergleich enthält einen tiefen Aufschluß über die Bedeutung der Taufe als Grenze zweier Zeiten und vielleicht nicht weniger über die Natur der Sündfluth, denn in ihr ging das alte Menschengeschlecht, *ἀρχαῖος κόσμος*, wie es Petrus (2, 2, 5) auch nennt, zu Grunde, ein früheres riesenhaftes, Göttern sich gleich dünkendes Geschlecht sank hinab, auf welches erst der Mensch der jetzigen Art, der eigentlich irdische Mensch folgte. In der Sündfluth starb das ausschließlich reale Princip; von da an (die ganze eigentlich menschliche oder dionysische Zeit hindurch) herrschte die zweite Potenz; diese — als natürliche — starb in Christo, in der Taufe sind wir, wie Paulus sagt[2], mitbegraben in den Tod Christi, d. h. ebenfalls der natürlichen Potenz gestorben. Taufe und Abendmahl gehen in ihrer Bedeutung über das bloß Jüdische hinaus. Das Nachtmahl setzt Christus unmittelbar vor seinem Tode ein, wo ihm selbst, so scheint es, alle früheren Verhältnisse wieder erinnerlich wurden. Er gedenkt, wie es scheint, wie im Anfang der zweiten Zeit, welche der ausschließlichen Herrschaft des ersten Gottes folgte, wie hier die Gabe des Brods und des Weins als Unterpfänder angesehen wurden eines neuen und bessern Verhältnisses zu Gott, einer *καινὴ διαθήκη* im Gegensatz der abolirten alten: so, sagt Christus, seyen sein Leib und Blut die Unterpfänder der mit ihm anfangenden neuen *διαθήκη*, des neuen Verhältnisses zu Gott, das durch seinen Tod eintritt[3]. — Petrus sieht so tief in die Vergangenheit, als Johannes am andern Ende in die

[1] 1 Petri 3, 20.

[2] Röm. 6, 4. Kol. 2, 12.

[3] Im Wein ist ein nicht dieser Welt angehöriger Geist gezwungen materialisirt (vergl. S. 436 des vorhergehenden Bandes). Ebenso ist in Christi Blut ein

Zukunft. Ist in Petrus das Substantielle überwiegend, so ist Pauli Geistescharakter durchaus aktiver Art. In ihm lebt das bewegliche, das dialektische, wissenschaftliche, das auseinandersetzende Princip. Er ist *im* neuen Testament wieder vorzugsweise das neutestamentliche Princip. Aber beide setzen sich voraus. Petrus *bleibt* der Grund, aber soll dieser Grund nicht unfruchtbar bleiben, so muß auf ihn gebaut werden. Petrus fordert also den Paulus. Aber auch Paulus wäre nichts ohne Petrus. Denn eben das, was Petrus gegründet, hat Paulus zu entwickeln und durch stufenweise, auf die ganze Zukunft sich erstreckende Wirkung von seinen Schranken zu befreien. Durch die außerordentliche Berufung Pauli war ein von Petrus *unabhängiges*, in seiner Art ebenso selbständiges Princip eingesetzt, und Jakobus mußte vielleicht eben *darum* seinen Platz Paulo überlassen, weil er, unter diesem Verhältniß hergekommen, nicht frei und unabhängig genug von Petrus gewesen wäre. Der Geist Gottes ist nicht so gebunden in seinen Mitteln, daß er nur durch Einförmigkeit wirken könnte, im Gegentheil δι' ἐναντίων, durch Gegensätze bringt er das Größte hervor — Er, der in allen Gegensätzen doch der Mächtige, der unüberwindlich Eine bleibt.

Solang die beiden Apostel noch lebten, manifestirte sich schon der Gegensatz, der aber in Christo Einheit war; denn Christus geht über jede einzelne Zeit hinaus, er ist das A und das O, der Erste und der Letzte. In der folgenden Zeit gelangte das petrinische Princip zur

Geist, der nicht von dieser Welt war, materialisirt. Wie der Wein Zeichen (Erscheinung) einer neuen Zeit war, so bezeichnet das Blut Christi eine neue Zeit, die Zeit einer καινὴ διαθήκη, die sich zu ihrer vorangehenden, wie jene zu der ihrigen verhält. So ist zwischen dem Wein im Nachtmahl und dem wirklichen Blut Christi ein *natürlicher*, realer Bezug. Auch das Brod ist ein *später* in die Welt eingetretenes Element. Insofern allerdings ist Brod und Wein nicht bloß Leib und Blut Christi *bedeutend* in dem Sinne, daß sie bloß *willkürliche* Zeichen wären, sondern Brod und Wein *sind*, was Christi Leib und Blut ist. Es ist hier kein bloß äußeres, sondern ein *inneres* Verhältniß zwischen Brod und Wein und dem Leib und Blut Christi. Dieß erklärt, warum Christus noch lebend sagen konnte: Dieß ist; denn sein Leib und Blut ist lebend oder ἐκχυνόμενον das Zeichen einer anderen Zeit. (Randbemerkung.)

Herrschaft. Deutlich erkennt Paulus im Brief an die Römer[1] in diesem einen Grund an, den er nicht gelegt habe. Ob also Petrus in Rom gewesen oder nicht, der Sache nach war die römische Gemeinde vorpaulinisch, also petrinisch. Zugleich aber gibt Paulus zu verstehen, daß er, dem die Predigt des Evangeliums unter den Heiden vertraut sey, in dieser Hinsicht besondere Freiheit genieße und an keines Menschen Auktorität gebunden sey. Deutlicher, als es ihm hier schicklich und zweckgemäß scheinen konnte, hat er sich anderwärts unabhängig von Petrus erklärt, am bestimmtesten im Brief an die Galater. Ausdrücklich und mit wohlbegreiflicher Absichtlichkeit erklärt er, das Evangelium von keinem Menschen, sondern nur von dem Herrn empfangen zu haben. „Auch kam ich, sagt er[2], nach Jerusalem nicht zu denen, die vor mir Apostel waren, sondern zog hin in Arabien und kam nach Damaskus; darnach über 3 Jahre (so lang also nach seiner Berufung, und nachdem er schon so lange das Evangelium mit Kraft verkündiget hatte) kam ich gen Jerusalem, Petrum zu schauen, und blieb 15 Tage bei ihm; der andern Apostel aber sah ich keinen außer Jakobum, nämlich der ein Bruder des Herrn genannt wird (wohl zu unterscheiden von jenem früh hinweggerafften)". Vierzehn Jahre später kommt Paulus erst wieder gen Jerusalem, nicht etwa gefordert von den Aposteln, sondern, wie er (Gal. 2, 2) sagt, *κατ᾽ ἀποκάλυψιν*, auf Geheiß des Herrn. Auch bei dieser Zusammenkunft, die veranlaßt war durch einige, die den Heidenchristen das Joch der mosaischen Ceremonien auflegen wollten, wahrte er mit dem bestimmtesten Bewußtseyn seine Freiheit und Unabhängigkeit von den frühern Aposteln, die er im zweiten Brief an die Korinther (12, 11) *τοὺς ὑπὲρ λίαν ἀποστόλους*, gleichsam die Erzapostel nennt, ja er sagt in demselben Brief (an die Galater 2, 6 ff.): Was die betrifft, welche in Ansehen stunden (*τοὺς δοκοῦντας εἶναί τι*), was sie vorher gewesen sind (nämlich frühere Anhänger Christi), daran liegt mir nichts, denn Gott sieht nicht die Person an; mir aber (d. h. meiner Erkenntniß und Einsicht) haben diese nichts hinzugefügt, sondern da sie

[1] 15, 20. vergl. mit Gal. 2, 7. 8.
[2] Gal. 1, 17 ff.

sahen, daß mir das Evangelium vertrauet war an die Heiden, sowie Petrus an die Beschneidung, haben Jakobus, Kephas und Johannes, welche für Säulen angesehen waren (οἱ δοκοῦντες στύλοι εἶναι) mir und Barnabas die Rechte gegeben, und wurden einig, daß wir unter den Heiden, sie unter der Beschneidung predigen sollten.

In entschiedene Opposition aber trat Paulus mit Petrus, als dieser später nach Antiochia kam (Gal. 2, 11). „Da, sagt er, widerstand ich ihm ins Angesicht, denn ehe einige von Jakobus (nach Antiochien) gekommen waren, hatte er mit den Heiden gegessen. Als aber jene kamen, zog er sich zurück und sonderte sich ab aus Furcht vor denen aus der Beschneidung, und mit ihm heuchelten auch die andern Judenchristen, und selbst Barnabas wurde genöthigt, mit ihnen zu heucheln. Da ich also sah, daß sie nicht gerade handelten nach der Wahrheit des Evangeliums, sprach ich zu Petrus in Gegenwart von allen: So du, der du ein Jude bist, auf heidnische Weise lebst, wie du früher gethan hast, warum zwingst du die Heiden, auf jüdische Art zu leben?" — Die deutlichsten Spuren zeigen, daß Paulus allgemein als ein neues Princip in der Kirche empfunden worden. In der Gemeinde zu Korinth nannten sich (nach 1 Kor. 1, 12) einige Anhänger Pauli, andere des Apollos (eines gelehrten alexandrinischen Judenchristen), wieder andere nannten sich kephisch (petrinisch), andere christisch. Da Paulus und Apollos, Kephas und Christus hier zusammengestellt sind, so sieht man, daß es in Korinth Leute gab, die in Pauli Lehrart ein neues Princip erkannten, denen er gewissermaßen ein Neuerer war, andere, die, eben weil durch den Widerspruch irre geworden, auf Christum zurückgingen. — Ein Gefühl, daß manche der freien, kühnen, tiefen, aber weit vorausgehenden Aeußerungen Pauli verwirrend wirken könnten, möchte auch durch die Stelle im zweiten Brief Petri sich aussprechen, wo dieser der Briefe Pauli erwähnt, doch auf eine Art, die seinem trefflichen Gemüth übrigens gemäß ist. Ich meine die Worte (3, 15. 16): Wie auch unser geliebter Bruder Paulus nach der ihm verliehenen Gnade geschrieben hat und in allen Briefen schreibet, ἐν αἷς ἐστι δυςνόητά τινα. Es möchte scheinen, als sey

die andere Lesart ἐν οἷς als die schwierigere vorzuziehen; wenn man aber bemerkt hat, wie frühzeitig man alles zu verbergen suchte, was dem Ansehen der Apostel zu schaden schien, so daß schon Matthäus die Stellen des Marcus ausläßt, wo dieser sagt: der Sinn der Apostel sey verschlossen gewesen, sie hätten manche Worte des Herrn nicht verstanden[1], so kann man auch hier annehmen, daß ἐν αἷς, das übrigens keineswegs ohne alle Auktorität ist, die wahre Lesart sey, wie sie auch Lachmann in den Text zurückgebracht. Der Sinn ist also: in welchen Briefen einiges schwer verständlich ist, was Unwissende und Unbefestigte verdrehen und in einem verkehrten Sinn nehmen, so wie sie mit den andern Schriften auch thun, jedoch zu ihrem eignen Verderben. — Da in diesen ersten Verhältnissen alles Folgende vorgebildet ist, so könnte man in den Worten Petri einen Anfang der späteren Einschränkungen und Verbote des Bibellesens finden, die gewöhnlich durch die Worte eingeleitet werden: Cum experientia manifestum sit, si Biblia vulgari lingua passim sine discrimine permittantur, plus inde ob hominum temeritatem detrimenti quam utilitatis oriri. Doch geht Petrus nicht so weit, wegen dieser Gefährlichkeit die Briefe Pauli zu verbieten, obgleich er nicht unterlassen kann, zu bemerken, daß sie leicht zu Mißverständnissen Veranlassung geben könnten[2]. Nach der Zeit Petri hat sich dieses Gefühl in Betreff Pauli noch mehr entwickelt, und das bestimmteste Zeugniß hievon sind die Recognitiones des Clemens, in denen Paulus tecto nomine zwar, aber deutlich genug geradezu verworfen und Petro tief untergeordnet wird.

[1] Marc. 6, 52., cf. 8, 17.

[2] Der Epist. encycl. des Papstes gegen die Bibelgesellschaften vom 8. Mai 1844 muß wirklich die Stelle 2 Petr. 3, 16. 17. zum Beweis dienen: „Sed vos quidem minime latet, venerabiles Fratres, quorsum haec societatum biblicarum molimina pertineant. Probe enim nostis consignatum in sacris ipsis literis monitum Petri, Apostolorum Principis, qui post laudatas Pauli epistolas esse, ait, in illis quaedam difficilia intellectu, quae indocti et instabiles depravant, sicut et ceteras Scripturas ad suam ipsorum perditionem, statimque adjicit: Vos igitur fratres praescientes custodite, ne insipientium errore traducti excidatis a propria firmitate.“ (Nachtrag im Kalender von 1844.)

Aber allerdings, sollte die Kirche Bestand haben, sich consolidiren, geschichtlichen Grund und Fortgang gewinnen, so mußte Petrus vorherrschen; in ihm ist der Körper, das Centrale, Zusammenhaltende, in Paulus überwiegt das Ideale, Excentrische (dieß Wort nicht im nachtheiligen Sinn genommen, sondern wie ich es früher in diesen und anderen Vorträgen gebraucht habe, für das vom Centro freie, unabhängige, treibende und bewegende Princip). Aber zuerst der Körper und dann der Geist, dieß ist die natürliche Ordnung, der sich nichts entziehen kann, was in die Außenwelt zu treten bestimmt ist. Wirklich hat Paulus in der Kirche stets nur eine gewisse excentrische Stellung behauptet, denn so oft er wieder zu Wort kam, oder sein Wort gehört, in seiner ganzen aufregenden Kraft vernommen wurde, entstand eine Bewegung in der Kirche, wie z. B. noch in neueren Zeiten im Schoß der römischen Kirche der Jansenismus nur entstand, indem einigen frommen und tiefsühlenden Männern die feurigen Worte des Apostels Paulus von der freien, durch keine Werke verdienten Gnade Gottes besonders aufs Herz gefallen waren. Ebenso haben die lebhaften Ueberzeugungen der am meisten excentrischen religiösen Sekte Englands, der Methodisten, ihre hauptsächliche Quelle in den Schriften Pauli.

Der Herr wird wissen, warum und wozu es in dieser Zeit und unter den gegenwärtigen Weltumständen nothwendig ist, daß Christus noch so umschlossen, so umschleiert, mit so vielem Fremdartigem und sogar ihn Verbergenden umgeben ist, als ob die Welt den unmittelbaren Verkehr mit ihm, dem nackten, bloßen Christus nicht würde vertragen können. Bekannt sind die Ekstasen, die Verzuckungen, das wahrhaft Orgienartige, was die großen Versammlungen der Methodisten, namentlich in Amerika, zum Theil auch die kleineren in England annahmen, wo der reine Christus gepredigt, wo die Lehre von der Sündenvergebung lauter und ohne alle Zuthat verkündigt wird. Wie würden sich Erscheinungen der Art mit einer Zeit vertragen, wo die Kirche noch so scharf bewacht und großentheils noch so argwöhnisch beobachtet ist, nicht immer gerade vom Staat, sondern selbst von solchen, die sich Freisinnige nennen, die aber gegenüber von allem, was ihren Ideen

nicht zusagt, selbst von polizeilichen Gelüsten nicht frei sind? — Alle die eben erwähnten Erscheinungen sind übrigens nur Folge jener Einen Veränderung, der größten, die seit den Zeiten der Apostel in der Kirche sich ereignet, der Reformation, welche lang vorbereitet, und nachdem schon das ganze Mittelalter hindurch zahllose Opfer für sie geblutet hatten, ihrem tiefsten Grunde nach nichts anderes war als die zuletzt gelungene Erhebung des Ansehens Pauli über die unbeschränkte Auktorität des heil. Petrus. Ist derjenige ein Protestant, der außer der auf die Auktorität Petri gegründeten Kirche, unabhängig von ihr sich hält, so ist der Apostel Paulus der erste Protestant, und die älteste Urkunde, die der Protestantismus für sich aufzuweisen hat, die magna charta desselben, ist das zweite Kapitel des Briefs an die Galater.

Es kann hier nicht darum zu thun seyn, irgend eine besondere Form, in der das Christenthum jetzt existirt, einseitig zu bevorzugen. Die wahre Kirche ist in keiner dieser Formen allein, sondern das ist die wahre Kirche, die von dem durch Petrus gelegten Grund durch Paulus in das Ende geht, welches die Kirche des heil. Johannes seyn wird. Es ist eine des Philosophen unwürdige Betrachtungsweise, welche in der größten, mächtigsten Erscheinung nur eine schnöde, unwürdige Zufälligkeit zu sehen vermag. Von dieser Art ist es, wenn man von der römischen Kirche spricht, als hätte es in ihrer Macht gestanden, die politische Stellung, die sie sich in der Welt gegeben, anzunehmen oder nicht anzunehmen. Als die Macht des römischen Reichs gebrochen und aufgelöst war, da mußte wohl die schon bestehende Kirche gegenüber den Völkern, welche wie Fluthen des Meeres von einem unsichtbaren Hauche dahergetrieben, die Westwelt überströmten, die leergewordene Stelle der nothwendigen politischen Macht einnehmen. Sowie die Kirche überhaupt eine äußere, eine Weltmacht wurde, erfüllte sie auch für sich selbst das Wort Christi: Ich bin nicht gekommen Frieden zu senden, sondern das Schwert. Wo eine politische Macht ist, da ist auch das Schwert, und so war denn auch der Kirche das Schwert Petri nothwendig, des einzigen der Apostel, der bei der Gefangennehmung Christi von dem Schwert Gebrauch machte, in dessen Charakter

schon derselbe verzehrende Geist verborgen war, der später alle Feinde des römischen Stuhls, wahre und vermeinte, mit Feuer und Schwert vertilgte; besonders im dreizehnten Jahrhundert, wo gegen die sogenannten Ketzer des Mittelalters, die bald Bogomilen, bald Manichäer genannt wurden, besonders auch gegen die sogenannten fratres liberi spiritus auf unerhörte Weise gewüthet wurde, wie gegen die sogenannten Spiritualen unter den Franziskanern, die schaarenweis ihr Leben in den Flammen des Scheiterhaufens aushauchten, und damals nur Zuflucht bei dem deutschen Kaiser, Ludwig dem Bayern, fanden; eben diese waren es, welche damals zuerst die Meinung aufbrachten, daß der Papst der wahre Antichrist und das Thier der Offenbarung sey. Alles, was man der römischen Kirche vorgeworfen, ist in den Fehlern Petri vorgebildet, die die evangelische Geschichte, namentlich das Evangelium Marci, nicht verschweigt. Unmitteibar an jenen Vorgang, wo Christus das Bekenntniß Petri mit den Worten erwiedert, die ihn zum Haupt der Apostel erhoben, reiht sich einer von entgegengesetzter Art. Unmittelbar darauf wird erzählt: Von der Zeit an fing Jesus an, und zeigte seinen Jüngern, wie er nach Jerusalem gehen müsse und viel leiden von den Hohenpriestern und Schriftgelehrten und getödtet werden. . . . Da nahm ihn Petrus bei Seite, fing es ihm an zu verweisen, und sprach: Herr, schone deiner selbst, das widerfahre dir nicht. Christus aber wandte sich und sprach: Weiche von mir Widersacher (Satan), du bist mir zum Aergerniß, denn du verstehst nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist. Derselbe, der in seinem für unüberwindlich erkannten Glauben an Christus als Sohn Gottes der Fels der Kirche genannt worden, wird in seiner Weltklugheit zum Aergerniß und von dem Herrn Satan genannt. Kann es etwas Entsprechenderes geben, als die Vereinigung des beharrlichsten, unverrückt festgehaltenen Glaubens mit der schnödesten Weltklugheit, die der römischen Kirche so oft vorgeworfen? Ein anderes Wort Christi! „Will mir Jemand nachfolgen (und Petrus war zum unmittelbaren Nachfolger Christi bestimmt), der verleugne sich selbst. Und was hülfs dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele?“ Welche

Worte in Bezug auf die nachfolgende Kirche, die wirklich die ganze Welt gewonnen hatte!

Nicht weniger vorbedeutend ist Petri dreimalige Verleugnung des Herrn, nachdem er sich zuvor hoch vermessen: Wenn auch alle sich an dir ärgern, werde ich mich nicht ärgern, und, wie bei Johannes erzählt ist, werde ich mein Leben für dich lassen. In der dreifachen Verleugnung ist eine Steigerung. Auf die erste Anrede antwortet Petrus: ich weiß nicht, was du sprichst, er lehnt nur eine Erklärung ab, auf die zweite Anrede sagt er schon: ich kenne des Menschen nicht — wirkliche Verleugnung —; auf die dritte hob er an sich zu verfluchen und zu schwören: ich kenne des Menschen nicht. Man kann der römischen Kirche vorwerfen, sie habe auf dreifache Weise den Herrn verleugnet. Zuerst, indem sie nach politischer Allgewalt strebte, dann, als sie selbst in die Abhängigkeit von dieser Gewalt gerathen, diese zu ihrem Werkzeug machte, Blutbefehle von ihr heischte, und durch sie zu herrschen suchte, zuletzt, indem sie sich selbst zum Werkzeug der politischen Macht herabsetzte. Gleichwie aber Christus eben demselben, der ihn dreimal verleugnet hatte, dreimal sagt: Weide meine Lämmer, so hat die Kirche, in der so viele würdige Mitglieder über wiederholte und fortgesetzte Verleugnung des Herrn geseufzet haben, nicht aufgehört die Kirche Christi zu seyn, und für alle Zeiten den Grund zu bewahren, der ohne diesen realen Halt unter den politischen Stürmen, wie unter den Widersprüchen des nie ruhenden Denkens, längst verloren gegangen wäre. Vielleicht ist aber der Augenblick nicht allzufern, wo auch sie bei einem Blick des Herrn seiner Vorhersagungen sich erinnert, wie Petrus, von dem es heißt: Und der Herr wandte sich und sah Petrum an. Und Petrus gedachte an des Herrn Wort, das er zu ihm gesagt hatte: ehe denn der Hahn kräht, wirst du mich dreimal verleugnen. Und er ging hinaus und ergoß sich in bittere Thränen.

Siebenunddreißigste Vorlesung.

Trotz der wiederholten Verleugnung seines Herrn wird Petrus von Christo zu seinem unmittelbaren Nachfolger erklärt, in jener Unterredung, die im letzten Kapitel des Evangeliums Johannis beschrieben ist. Hier sagt er ihm: *Σὺ ἀκολούθει μοι*, wo ich dieses Wort: Du folge mir, nicht bloß von dem künftigen Kreuzestod Petri, obwohl ihm Petrus auch hierin gefolgt ist, sondern dem ganzen Geist dieser letzten durchaus prophetischen Scene gemäß im allgemeinen Sinn verstehen zu müssen glaube. Aber schon das dreimal wiederholte „Weide meine Lämmer" erklärt ihn zum Anführer nicht bloß der Gläubigen, sondern, da die andern Jünger zugegen sind, als Anführer auch der andern Apostel. Es ist also nicht die bloße *πρωτοστασία* ohne Auktorität, wie man sonst distinguiren wollte, sondern es ist die eigentliche *πρωτοστασία*, die Vorstehung mit Auktorität, die dem Petrus verliehen wurde, nicht als dem Liebling des Herrn (denn der war er nicht) sondern weil ihn seine Eigenschaften vorzüglich dazu tüchtig machten; denn der schwerste Beruf in jedem Geschäft ist der des Anfangens und Begründens.

Die offenbare Absicht Christi war, daß alle Auktorität bei Petro seyn und von ihm sich herleiten sollte. Damit steht nun aber die außerordentliche Berufung Pauli, der sein Apostelamt unmittelbar von dem Herrn empfängt und damit als unabhängig von Petrus erklärt ist,

im Widerspruch. Die offenbare Absichtlichkeit, mit der Paulus sich gegen jede Abhängigkeit von Petrus verwahrt, zeigt deutlich: er war sich bewußt, daß er ein von Petro freies Princip, eine von ihm unabhängige Auktorität seyn sollte. Indeß verhinderte dieß nicht, daß die Kirche in dem Verhältniß, als sie geschichtlichen Grund faßte, sich immer mehr auf die ausschließliche Auktorität Petri zurückzog. Soll etwas sich entwickeln, so muß vor allem dessen Fundament erhalten werden. Diesen negativen Dienst leistete, und leistet noch jetzt dem Christenthum die Auktorität, indeß die Kirche Pauli mehr eine Kirche im Verborgenen war, die zwar nie aufhörte in der sichtbaren mitbegriffen zu seyn, und sich fortwährend in ihr erhielt, aber lange Zeit ohne als solche hervortreten zu können. Zwar regte sich immer und vorzüglich stark, wenn auch ohne Erfolg, während der Periode des Mittelalters das paulinische Princip. Denn je strenger das reale Princip sich abschloß, desto entschiedener mußte es das ideale Princip ausschließen. Wer daher das wahre Verhältniß erkannte, hätte längere Zeit voraussehen können, daß eine Zeit bevorstehe, wo dieses Princip zum Durchbruch kommen, in freiem Gegensatz gegen die Kirche Petri hervortreten, sich zu einem eignen geschichtlichen Princip, zum Princip einer zweiten und neuen Zeit constituiren würde.

Mögen diejenigen, welche nichts Höheres und Göttliches in der Geschichte erkennen, selbst ein Ereigniß wie die Reformation aus den unwürdigsten Ursachen herleiten, meinetwegen auch aus dem schmutzigen Eigennutz rivalisirender Bettelorden: sie mögen aber wohl bedenken, daß man eine solche Erklärungsweise nicht parteiisch hier anwenden und dort nicht anwenden könne. Wenn es einmal darauf ankäme, solche Ursachen zu suchen, so wird sich kaum eine Sache finden, für die nicht eben so rein zufällige und nichtswürdige Veranlassungen zu finden wären. Aber von solchen Zufällen werden die menschlichen Dinge nicht regiert, und welche werkzeugliche oder bloß mitlaufende Ursachen, die ja selbst bei der ersten Begründung und Ausbreitung des Christenthums nicht auszuschließen sind, mitwirken mögen, die wirklichen Ursachen liegen nicht in diesen sondern in höhern Gesetzen, die ein göttlicher Wille jeder Entwicklung vorschrieb.

Alles, was in die Welt tritt, sich für sie und in ihr verwirklicht, bedarf einer Voraussetzung, eines Anfangs, der nicht das Wahre, nicht das eigentlich seyn Sollende ist. Dafür nun aber wird es nicht sogleich erkannt. Um fest zu wurzeln, muß dieser Anfang sich betrachten als um seiner selbst willen seyend. Es bedarf also einer höheren Potenz, um die Entwicklung wieder von ihrer Voraussetzung frei zu machen. Wenn das, was bloß Grund ist, auf diese Weise eine falsche Stellung bekommt, ja im Gegensatz gegen die höhere Forderung nun selbst als ein ἀντικείμενον, als ein Widersächliches, erscheint, so kann dieß seine Eigenschaft als Grund, sein Recht Wurzel, Grund und Anfang zu seyn, nicht aufheben, ja gerade die fortschreitende Erkenntniß muß wollen, daß es in seiner Stellung bleibe, damit in der Entwicklung immer zugleich etwas Festes bleibe, auf das man in jedem Fall recurriren kann. Den Zeiten der Reformation ging ein allgemeines Sehnen und Seufzen der Christenheit nach einer Verbesserung an Haupt und Gliedern voraus. Hatten nun aber die Zustände der Kirche durch alle Conflikte früherer Zeit so sich verwickelt, daß sie aus sich selbst diese Krisis nicht vollbringen konnte, so mußte ein Bruch geschehen, und das Princip, das sie in sich nicht behalten, nicht beherbergen, nicht aufnehmen konnte, mußte für sich, unabhängig von ihr hervortreten, nicht um sie auch als Fundament aufzuheben (Dr. Luther nennt die römische Kirche selbst noch seine liebe Mutter) sondern sie auf dem Wege zur gänzlichen Degeneration aufzuhalten, und ihr selbst in der Folge zu höherer Verklärung, zur letzten Befreiung zu verhelfen.

Die Kirche Petri ist das streng Gesetzliche. Mit strenger Gesetzlichkeit muß alles anfangen. Aber eine Kirche frei und unabhängig von der ausschließlich gewordenen petrinischen war schon vorgesehen durch die Berufung eines von Petrus unabhängigen und freien Apostels. Die Unabhängigkeit, welche die neue Gemeinschaft gegenüber der zu eng gewordenen Kirche anzunehmen genöthigt wurde, war darum keine Trennung der wahren Kirche, welche durch diese Gegensätze nicht aufgehoben, vielmehr nur in einem höhern Sinn gesetzt wird: was zuvor sich die Kirche κατ᾽ ἐξοχήν nannte, ist so wenig als die neue Gemein-

schaft für sich die wahre Kirche, sondern beide nur vermittelnde Glieder der Einen und wahren Kirche, die werden soll. Nur die Priorität bleibt stets bei der Kirche Petri, ja sie ist eben in ihrer Ausschließlichkeit selbst die nothwendige Voraussetzung der anderen.

Die freie, von dem ausschließlichen Princip unabhängige Kirche sollte in Deutschland entstehen und vorzugsweise unter den germanischen Nationen sich verbreiten. Denn offenbar ist das Verhältniß der romanischen Nationen zum Christenthum ein bedeutend anderes. Bei diesen erscheint es fast durchaus als ein nur von außen ihnen Gekommenes, in den Deutschen scheint es von Natur zu seyn. Deutschland ist die Wüste, in welche das Weib der Offenbarung entflieht, deren Sohn, den sie mit großen Wehen gebiert, der Drache, der Widersacher, nachstellt[1]. Wie hat sich an die Stelle des Christenthums im Lande der Hierarchie selbst eine ganz andere, eine moderne Mythologie gesetzt! Dem Neapolitaner, schon dem Paduaner liegt Christus in viel zu weiter Ferne, so weit bemüht sich sein Geist nicht in die Vergangenheit zurück; der h. Antonius ist ein viel näherer, gegenwärtiger Trost.

Die griechische Kirche kann man nicht der römischen entgegensetzen, denn sie macht dieselben Ansprüche, die sie nur nicht ausbilden konnte, weil der Strom des Muhammedanismus sie überwältigte und an weiterem Fortschreiten hinderte, obwohl in der Folge zugleich auch gegen die römische Kirche schützte, und sie als einen lebendigen Widerspruch gegen die angemaßte Allgemeinheit (Katholicität) der letzteren erhielt, wie griechische Kirchenväter schon früh sich bemüht hatten, die persönliche Deutung der Worte: Du bist Petrus u. s. w., wiewohl umsonst, abzuwehren. Die Griechen behaupteten schon unter dem Felsen, auf den Christus seine Kirche bauen wolle, sey nicht die Person Petri, sondern nur sein Bekenntniß zu verstehen. So besonders Origenes und Chrysostomus. Unter anderm sagt Origenes: „Wenn du auf jenen allein (auf den Petrus) die ganze Kirche von Gott gebaut glaubst, was wirst du von dem Donnersohne Johannes und jedem andern Apostel sagen? Oder werden wir wagen zu behaupten, daß die Pforten der Hölle ins-

[1] Apocal. 12.

besondere nur gegen Petrus nichts, wohl aber gegen die andern etwas vermögen und sie überwältigen können?"[1] Gegen unsere Ansicht, die sich für den persönlichen Sinn dieser Worte erklärt, kann diese Argumentation freilich nichts beweisen, denn auch von Petrus persönlich verstanden, liegt in ihnen nicht die Absicht, Johannes und Paulus auszuschließen — wir geben ihnen nur eine andere Funktion, als die dem Petrus in jenen Worten ertheilt wird, der nach denselben eben nur Grund, und auch gerade nur Grund der Kirche, d. h. dieser besondern, aber beschränkten Form, in welcher das Christenthum zuerst allein existiren konnte, seyn sollte. Was aber die übrigen Apostel betrifft, so ist es allerdings merkwürdig, daß mit Ausnahme des kleinen Briefes Judä (wenn man anders diesen für den Apostel halten will), den ich zwar, wie schon gesagt, für ein sehr altes Document des apostolischen Zeitalters halte, daß diese einzige höchst schätzbare Schrift, die aber doch verhältnißmäßig unbedeutend ist, zumal die Hauptgedanken auch im zweiten Brief Petri vorkommen — daß also den Brief Judä sowie den Brief Jakobi abgerechnet, der nicht vom Apostel, sondern wahrscheinlich von dem Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem, dem Bruder des Herrn, ist, und der offenbar selbst nur veranlaßt ist durch paulinische Briefe, daß außer diesen von keinem der andern Apostel irgend eine didaktische Schrift vorhanden ist: Lehrschriften haben wir bloß von den drei großen Aposteln, Petrus, Paulus und Johannes, von denen schon durch diesen Umstand angedeutet ist, daß ihre Wirkung sich bis in die letzten Zeiten, selbst der höchsten Entwicklung des Christenthums erstrecken sollte. Von Petrus sind übrigens bloß zwei kurze Briefe vorhanden, und zu diesen hat offenbar Paulus die Veranlassung gegeben. Paulus scheint also der Erste gewesen zu seyn, der auch durch Schriften auf seine Zeitgenossen zu wirken gedachte, mittelbar aber dadurch seine Bestimmung für die Zukunft, die spätere Zeit der Kirche beurkundete.

Es scheint mir hier der schickliche Ort, einen Vorwurf zu berühren, den man unserer ganzen bisherigen Entwicklung machen könnte. Ich meine den, daß wir alle Schriften, die einmal zum N. T. gerechnet

[1] in Matth. c. XVI.

werden und mit der Auktorität der Kirche begabt, darum kanonisch genannt sind, daß wir diese alle ohne Unterschied, oder auch wenn man will, ohne Kritik angewendet haben. Nun sey aber die Aechtheit oder der apostolische Ursprung mehrerer schon von jeher zweifelhaft gewesen, z. B. der des zweiten Briefs Petri, und die Kritik dehne sich immer weiter aus, und nach den einmal gegebenen Beispielen sey man eigentlich keines neutestamentlichen Buches mehr völlig sicher. Hierauf will ich nun in Kürze nur Folgendes bemerken:

1) Wenn wir in unseren Entwicklungen von Aeußerungen neutestamentlicher Schriften Gebrauch machten, so galten uns diese dabei zunächst nur als Urkunden, deren Verfasser von dem Geist des Christenthums erfüllt waren, in denen Eingebungen des christlichen Geistes zu erkennen sind. Die Frage nach den Urhebern ist dabei eine ganz secundäre. Der rein historische Zweck, zu dem wir sie benutzt haben, wird auch dann erreicht, wenn die Verfasser wirklich zweifelhaft und vielleicht ganz andere seyn sollten, als die, welchen die Tradition sie zuschreibt. Diese Gewißheit über die Verfasser hat nur für jenes dogmatische Verfahren Wichtigkeit, welches die Hauptsätze der christlichen Lehre nicht um ihrer selbst willen für wahr hält, dem diese Sätze bloß wahr sind, weil und inwiefern sie in Büchern stehen, die als von Gott eingegebene, apostolische angesehen werden. Wir haben die Frage über die Theopneustie der neutestamentlichen Bücher nie, wenigstens nie ausdrücklich berührt, denn nicht, weil diese oder jene Lehre in jenen Schriften vorkommt, halten wir sie für wahr, sondern umgekehrt, weil wir die Lehre für wahr erkannt, nämlich für nothwendig in jenem großen Zusammenhang, aus welchem allein das Christenthum zu begreifen ist, hielten wir jene Bücher für ächt und vom Geist des Christenthums eingegeben, und nur in diesem Sinn haben wir uns auf sie berufen.

Eben darum nun aber und 2) weil nicht eigentlich äußere Zeugnisse, sondern der Inhalt einer gegebenen Schrift sie zu einer christlichen und insbesondere apostolischen Schrift macht, hätten die, welche die Aechtheit irgend einer bisher für authentisch gehaltenen Schrift bezweifeln, erst zu zeigen, daß ihnen das wahre Verständniß des

Inhalts einer solchen Schrift aufgegangen sey. Zu einer wahren Kritik des N. T. gehört also noch etwas mehr als die bloße äußere Gelehrsamkeit und ein leichtes Spiel mit unhistorischen Möglichkeiten, denn z. B. um dem Apostel Paulus einen seiner Briefe, die alle ein so ganz eigenthümliches und entschiedenes Gepräge tragen, absprechen zu können, müßte wenigstens die historische Möglichkeit eines andern Verfassers nachgewiesen werden. Mir aber scheint, daß ein nachapostolischer Mann, der z. B. einen Brief wie den für paulinisch geltenden an die Epheser oder die Philipper hätte schreiben können, ein ganz außerordentlicher und wundervoller Mann hätte seyn müssen, der unmöglich ein völlig unbekannter hätte bleiben können, und eben jener früher erwähnte Abstand zwischen den apostolischen und den ersten nachapostolischen Schriften scheint mir der größte Beweis für die Aechtheit der ersten. Wollte man aber auch einen Mann der apostolischen Zeit als Verfasser sich denken, einen solchen, der mit den Aposteln in Verbindung gestanden hätte, wie z. B. beim Brief an die Hebräer geschah, den man bald dem Paulo geistesverwandten Apollos, bald Barnabas zugeschrieben, so würde dieß für unsern Standpunkt durchaus keinen Unterschied machen. So wenig wir also in dieser Entwicklung mit Kritik oder kritischen Fragen uns beschäftigt haben, so glaube ich doch, daß durch dieselbe erst dasjenige Verständniß begründet worden, welches einer rechten Kritik den wahren Anhaltspunkt und eine sichere Grundlage zu gewähren vermag. Daher will ich endlich

3) noch bemerken, daß es mit jener gerühmten Kritik, vor der bald kein neutestamentliches Buch mehr sicher seyn soll, lange nicht so gefährlich aussieht, als man vorgibt. Ich erlaube mir z. B. diesen oder jenen Kritiker zu fragen, ob er das Buch, von dem er spricht, verstanden hat, nicht nothdürftig, philologisch, grammatisch, sondern seinem Sinne nach. Ich frage ihn z. B. hat er den Brief an die Philipper verstanden, ich zweifle sehr, denn eine Hauptstelle, die uns so großes Licht gegeben, hat er höchst wahrscheinlich nicht verstanden. Oder hat er den Hebräerbrief in diesem Sinn verstanden? Bei den flachen Auslegungen, die gewöhnlich sind, da meist jeder in einer

Schriftstelle nur findet, was er eben versteht, möchte ich wohl behaupten, er hat im Hebräerbrief die speciell-paulinischen Ideen, die an keinen andern Urheber als Paulus zu denken erlauben, gar nicht gefunden oder entdeckt. — Sieht man aber ferner, wie Menschen über Vorgänge, die unter unsern Augen vorgehen, deren wahre Ursachen ihnen aber unbekannt sind, mit ihren Combinationen sich täuschen: was wird man von Combinationen in solcher Ferne, wo die größten Täuschungen vollends unvermeidlich sind, halten können, was von dieser ganzen so klug thuenden Kritik, zumal wenn etwas combinatorisches Talent mit compilatorischem verwechselt wird?

Ich kehre nach dieser Abschweifung auf die frühere Bemerkung zurück: nur von den drei großen Aposteln sind schriftliche Urkunden, didaktische Schriften unzweifelhaft vorhanden, welche zeigen, daß die Bestimmung dieser drei zugleich auf die Zukunft ging, und nicht auf ihre Zeit sich beschränkte, daß ihre Wirkung sich sogar auf die letzte Entwicklung des Christenthums erstrecken sollte.

In Deutschland werden sich die Schicksale des Christenthums entscheiden; das deutsche Volk ist anerkannt als das universellste; lange Zeit auch galt es für das wahrheitsliebendste, das der Wahrheit alles, selbst seine politische Bedeutung zum Opfer gebracht hat. Im deutschen Reich hatten die alte Kirche und das neue Bekenntniß neben einander mit gleichen politischen Rechten existirt. Eine spätere Veränderung hat sie nicht bloß im Ganzen, sondern auch in jedem einzelnen Theil Deutschlands mit völlig gleichen Rechten nebeneinander gestellt. Dieß ist nicht umsonst geschehen, sondern an sich selbst das Vorzeichen einer neuen, höheren Entwicklung. Das ohnmächtige Geschrei einiger wenigen, die zum Theil aus Verzweiflung auf keine andere Weise die Aufmerksamkeit auf sich ziehen zu können, den Streit, der vor 300 Jahren entschieden werden mußte, jetzt wieder, und zwar mit den schwächsten Waffen, anfangen wollen, wird nichts rückgängig machen. Selbst dem bösesten Willen wird es bei solcher Seichtigkeit der geschichtlichen Ansicht und Undeutschheit der Gesinnung vielleicht eine Zeit lang gelingen, den Samen der Zwietracht auszustreuen, aber doch nie den eigentlichen Zweck

zu erreichen. Ich spreche von undeutscher Gesinnung, denn jene große religiöse Veränderung ist recht eigentlich aus dem Wesen des deutschen Geistes und Gemüths hervorgegangen: durch welche Mittel allein sie in einem großen Theile Deutschlands unterdrückt worden, ist niemand verborgen. Ich bin hier nicht veranlaßt, den Apologeten des Protestantismus zu machen, mein Standpunkt ist überhaupt das Christenthum in der Totalität seiner geschichtlichen Entwicklungen, mein Ziel jene erst wahrhaft allgemeine Kirche (wenn Kirche hier noch das rechte Wort ist), die allein im Geist zu erbauen ist, und nur im vollkommenen Verständniß des Christenthums, seiner wirklichen Verschmelzung mit der allgemeinen Wissenschaft und Erkenntniß bestehen kann. Solang Christus im Geheimniß ist — nicht bloß für die einzelnen Mitglieder der Kirche, sondern für die Kirche selbst, solang eine Kirche ihre ganze Aufgabe darein setzt, ihn wie in einem verschlossenen Schrein, zu dem niemand den Schlüssel hat, bloß von ferne zu zeigen, — so lange hat der Protestantismus seine wahre Frucht nicht getragen. Geht man auf den Ursprung zurück, so liegt schon im Wort ἐκκλησία etwas Beschränkendes. Sie ist die Gemeinschaft der ἐκκαλουμένων, der aus der Welt Herausgerufenen, womit sie ja aber eben die Welt sich gegenüber und außer sich hat. Da kann sich denn der Protestantismus immerhin gefallen lassen, wenn ihm von der Seite, welche das Christenthum nur als Kirche hat, dieser Name bestritten wird; er kann auf sich anwenden, was Paulus, dem man den Apostelnamen bestritt, von sich sagt: Von Gottes Gnade bin ich, was ich bin, und seine Gnade an mir ist nicht vergeblich gewesen, sondern ich habe viel mehr gearbeitet als sie alle (1 Kor. 15, 10.). Er kann sich ebenso vorwerfen lassen, er sey ein Princip der Zerstörung, indem er antwortet: dieß sey überhaupt die Wirkung der vermittelnden Potenz, die das ausschließliche Seyn der ersten Potenz überwindet, die aber eben dadurch höchst positiv wirke, daß sie statt des ersten, blinden, unbeweglichen Seyns freies und sich selbstbewußtes Leben hervorbringe. Der Protestantismus soll erkennen, daß er bloß Uebergang, Vermittlung, daß er nur etwas in Bezug auf das noch Höhere ist, das er zu vermitteln hat. Aber eben

darum hat er allein eine Zukunft, die für die erstarrte petrinische Kirche abgeschnitten ist, die selbst endlich nur durch Hülfe des Protestantismus in diese Zukunft gelangen kann. Um so thörichter die Hoffnung, wo sie sich zeige, ihn umgekehrt wieder ins Joch zu zwingen[1]. Die Geschichte ist die unwiderstehlichste Auktorität. Ich möchte nicht eben das bekannte Schillersche Wort „die Weltgeschichte ist das Weltgericht", mit dem sich jetzt manche viel wissen, besonders nicht in gleichem Sinn wiederholen, wohl aber: die Urtheile der Geschichte sind Gottes Urtheile; sie rückgängig zu machen, ist eben so unmöglich, als den mächtigen Strom in seine Quelle zurückzulenken, oder den Baum, unter dessen Krone die Vögel des Himmels nisten, auf seinen bloßen Keim zurückzuführen.

Dem Katholicismus muß zugestanden werden, er hatte die Sache, und hat sie noch jetzt; sein Verdienst ist, diese, den geschichtlichen Zusammenhang mit Christo, bewahrt zu haben. Von der andern Seite muß man sagen: Die römische Kirche hatte die Sache, aber nicht das Verständniß derselben. Die Einheit, die sie hatte, und in der sie einen Theil der christlichen Welt erhielt, war nur eine äußere, blinde, nicht eine innere, verstandene und begriffene. Dieß ist kein Vorwurf für sie; denn immer ist das Aeußere vor dem Innern. Hat sie nun aber ihren Gegensatz gefunden, so kann die Bedeutung des Gegensatzes nicht seyn, die Einheit selbst aufzuheben, sondern nur die blinde, also kann auch seine Absicht nur seyn, den Uebergang zu vermitteln von der blinden, bloß realen Einheit zu der verstandenen, begriffenen und eben darum freien Einheit. Wäre in dieser Richtung das Ziel in Ansehung des

[1] Dadurch, daß der Pabst (Gregor VII.) das Geistliche vom Weltlichen ganz emancipirte, indem er beschloß, daß in Zukunft niemals wieder eine geistliche Stelle durch einen Weltlichen vergeben werden dürfe, hat er eigentlich das Weltliche vom Geistlichen (von dem es früher durchdrungen und selbst geistlich war) unabhängig und getrennt gemacht, es war nicht mehr in sich selbst durch das Geistliche gebunden; weil nur noch äußerlich, anstatt innerlich — geistlich — durch das Geistliche gebunden zu seyn, entstand nun das äußere Verhältniß und damit der Kampf. Mit dem jugendlichen Gefühl eines mütterlichen Christenthums war es vorbei, kein Pabst vermochte es wieder zu erwecken. (Kalender von 1835.)

Christenthums erreicht, könnte es ruhig auch die letzten Formen, die es von der petrinischen Kirche beibehalten, im Vertrauen auf die nun einmal für immer gewonnene Erkenntniß, die natürlich in sich selbst den Charakter nicht einer zufälligen, sondern einer nothwendigen haben müßte, fallen lassen, die Schranken, mit denen es sich auch in diesem Mittelzustand umzäunen mußte, hinwegnehmen; dann wäre die Reformation erst vollendet. Der Katholicismus könnte ihr nicht mehr ihre Inconsequenz vorwerfen, nicht mehr dem Protestantismus vorhalten, er wisse dem Naturalismus, Rationalismus u. s. w. nur menschliche Meinung entgegenzustellen. Das alles, was die petrinische Kirche nur abweisen und unterdrücken konnte, hätte jener in offenem Kampf bestanden, und könnte selbst auf den Lieblingsspruch seiner Gegner: ou Catholicisme ou déisme (der bekanntlich = Atheismus gehalten wird) antworten: ja auch Atheismus, auch dieses Aeußerste — es ließ sich nicht abhalten, aber da eben der freie Geist von diesem Aeußersten den Rückweg gefunden, nicht zu einer unbestimmten Religion überhaupt sondern zu dem Christenthum in seiner ganzen Bestimmtheit, und so daß das Menschengeschlecht in eben diesem (dem Christenthum) von nun an zugleich seine höchste Wissenschaft besitzt: so ist das wahrhaft, nämlich innerlich Allgemeine, also das wahrhaft Katholische nun erst Resultat und Gewinn eben der Reformation, von der ihr sagt, daß sie es zerstört habe[1].

[1] d'Alembert äußert sich (Oeuvres T. VII, Notes sur l'éloge de Bossuet pag. 302) folgendermaßen über die Theologie der Protestanten: En plaignant, comme nous le devons, les théologiens protestans de se tromper dans le principe fondamental de leur croyance, lorsqu'ils rejettent toute autorité en matière de foi, ayons du moins assez bonne opinion de leur logique, pour être persuadés, qu'ils pousseront enfin les conséquences de ce principe jousqu'où elles peuvent s'étendre, et que le Socinianisme, dont la plupart d'entre eux font aujourd'hui profession, ouverte ou cachée, dégénérera tôt ou tard en un déisme franc et sans alliage. (Vorher [p. 301] hatte d'Alembert als „l'argument le plus victorieux" Bossuets gegen die Protestanten folgendes angeführt: Nous datons, leur disait l'évêque de Meaux, du tems des apôtres, sans interruption et jusqu'à nos jours; vous êtes de nouveaux venus, arrivés d'hier et sans mission;

Die auf Petri Auktorität gebaute Kirche brachte es nur zur äußern Einheit. In Paulus war ein Princip vorbereitet, durch welches die Kirche nicht von der Einheit, sondern nur von ihrer blinden Einheit wieder befreit werden konnte. Dieses Princip trat in der Reformation hervor, die indeß nur Vermittlung und Uebergang ist zu einer dritten Periode, in welcher die Einheit, aber als mit Freiheit bestehende, mit Ueberzeugung gewollte, und darum erst als ewige, bleibende hergestellt ist. Diese letzte ohne allen äußern Zwang bestehende Einheit fällt in eine dritte Periode, die zum voraus angedeutet ist durch den dritten der großen Apostel, den heil. Johannes, über welchen und sein Verhältniß ich noch einiges zu bemerken habe.

Wenn man die drei Apostel mit einander vergleicht, möchte man

ou réunissez-vous tout-à-fait à nous, ou séparez-vous-en tout-à-fait, et cessez absolument d'être chrétiens, si vous ne voulez vous résoudre à être tout franchement et tous uniment catholique.) Das haben sie nun gethan; diesen Rath haben sie befolgt. Aber nachdem sie (die Protestanten) beim reinen Deismus angelangt, von diesem aber, und mit keinen andern Hülfsmitteln, als denen, welche auch dieser Standpunkt noch übrig läßt, auf die Erkenntniß des positiven Christenthums, und zwar in seinem ganzen Inhalt, zurückgekommen sind: so ist klar, daß jene Autorität, die vom Deismus abhalten sollte, aber nicht abhalten konnte, überflüssig geworden ist, und der bekannte Alternativsatz: ou Catholicisme ou déisme nur so weit wahr ist, daß der, welcher keiner sichtbaren Autorität sich unterwirft, nothwendig bis zum Standpunkt des pur déisme fortgehen muß, woraus aber nicht folgt, daß er nicht von eben diesem Standpunkt auf den Standpunkt des Christenthums zurückkehren, und auf diesem nun ganz unabhängig von jener Autorität stehen könne. Die Vertheidiger des katholischen Princips werden also die größte Ursache haben, diese Philosophie zu bestreiten, und während ich von den eignen Glaubensgenossen der Hinneigung zum Katholicismus beschuldigt worden bin, worin sie nicht unrecht hatten, wenn sie dieß bloß vom wesentlichen Inhalt, nicht vom Princip verstanden, so werden die letzten dagegen glauben, daß durch mich ihrem Princip mehr Abbruch geschehen, als durch alle jene aufgeklärt seyn wollenden Großsprecher; da ich aber gegen den Katholicismus ohne Haß, mit Billigkeit und Anerkennung verfahren bin, so hoffe ich eben dieß auch von ihnen in Bezug auf mich erwarten zu dürfen.[1]

[1] Man vergleiche zu dem Obigen die Aeußerungen des Verfassers in dem Vorwort zu Steffens. D. H

an jenes Gesicht des Propheten, dessen ich schon früher gedachte, erinnert werden, wo der Herr vor ihm überging und erst ein Sturmwind kam, der Felsen und Berge zerbrach, dann ein Erdbeben und ein Feuer, zuletzt ein still sanftes Sausen, in dem war der Herr. Johannes hat nicht das Heftige, Vordringende des Petrus, welches immer die Natur des Anfangenden ist, nicht das Erschütternde des Paulus, dessen Briefe ausgezeichnet sind durch jene Donnerschläge des Genies, die ein ganzes Gebiet zusammengehöriger Begriffe zugleich erschüttern und befruchten. In Johannes weht ein sanfter, himmlischer Geist. Er ist von Christus der Donnerssohn genannt worden: als solcher vielleicht hat er in früher Zeit die Apokalypse geschrieben, der man die Neuheit der Verhältnisse, und wie viel für das Christenthum noch Zukunft ist, anfühlt. Im Evangelium und in den Briefen ist er der bereits Verklärte, in Christum Aufgenommene, der wie ein abgeschiedener Geist zu uns spricht. Den Donner, der auch hier noch vernehmlich ist, hört man nur oben im Himmel rollen, ohne daß er zur Erde niederschlägt. Johannes hat die Einfalt des Petrus und damit vereint die dialektische Schärfe des Paulus. Am auffallendsten ist immer der Contrast gewesen zwischen den drei ersten Evangelien und dem des Johannes, wiewohl stellenweise das paulinische Evangelium des Lucas sich dem Johanneischen nähert. Man hat unmöglich gefunden, daß beide Erzählungen gleich wahr seyn können. In neuerer Zeit ist an das naheliegende Aehnliche bei Sokrates erinnert worden; denn kaum kann der Christus des Evangelisten Marcus und bei Johannes verschiedener seyn, als der Sokrates des Xenophon und des Platon. Aus der großen Verschiedenheit auch dieser im Wesentlichen gewiß gleich wahren Darstellungen folgt weiter nichts, als daß Sokrates groß genug war, die ganze Distanz zwischen der Xenophontischen und der Platonischen Darstellung auszufüllen. Die wahre Größe besteht in der Herablassung, in der Fähigkeit bis zu den tiefsten Standpunkten herabzusteigen, ohne seiner Hoheit zu vergeben. Das Geheimniß dieser Herablassung des Sokrates, die wir in Xenophons Denkwürdigkeiten bemerken, liegt in der durchgängig sittlichen Bedeutung auch seiner höchsten und speculativsten Begriffe, die zur Folge hatte, was Alkibiades

von ihm rühmt, daß keiner seiner Schüler von ihm gegangen, der sich nicht zugleich sittlich besser und erhöht gefühlt hätte. Das Sittliche allein reicht bis ins Höchste hinauf und ins Tiefste hinab.

Es ist nicht zu leugnen, daß in dem Evangelium des Johannes ein ganz anderer Geist weht; schon im Alterthum hieß es *τὸ πνευματικὸν τῶν Ἐυαγγελιῶν*. Merkwürdig entsprechen übrigens die drei Evangelien, Marcus, Lucas, Johannes, den drei großen Aposteln. Das Evangelium des Marcus setzt die älteste Tradition in eine besondere Beziehung zu Petrus; es ist nach meiner Ueberzeugung das älteste, Matthäus ist offenbar der, welcher den Marcus in Ausdrücken und Erzählungen verbessert und mehr auseinandersetzt, aber eben dadurch die Originalität des Marcus verwischt. Das paulinische Evangelium des Lucas bildet schon einen Uebergang, das Evangelium des Johannes ist offenbar über die erste Zeit hinaus für eine fernere Zukunft geschrieben. Wahrscheinlich um diesem Evangelium eines Apostels auch ein apostolisches entgegenzusetzen, ist die absichtliche und künstliche Composition unter dem Namen des Matthäus entstanden; der Bezug zwischen beiden drückt sich wenigstens dadurch aus, daß in den lateinischen Handschriften auf Matthäus Johannes, dann erst Marcus und Lukas folgen. Es ist längst bemerkt, wie nahe sich Paulus und Johannes in Bezug auf die Christologie stehen. Die Uebereinstimmung liegt nicht, wie man sich gewöhnlich vorstellt, in der von beiden Christo zugeschriebenen göttlichen Würde (diese ist überall gleich erkannt), sondern vielmehr darin, daß beide so genau jenen mittleren Zustand Christi kennen, der allein über seine Person Aufschluß gibt. — So viel glaubte ich über den Apostel Johannes im Allgemeinen bemerken zu müssen. Aber wir haben nun noch die b e s o n d e r e Stellung nachzuweisen, in die wir ihn vorläufig zu den beiden andern Aposteln gesetzt haben.

Wie in Gott selbst drei Unterscheidungen sind, so stellen sich im Christenthum drei Hauptapostel dar. So wenig Gott bloß in Einer Person ist, so wenig ist die Kirche in Einem der Apostel allein, Petrus ist mehr der Apostel des Vaters. Er blickt am tiefsten in die Vergangenheit. Paulus ist der eigentliche Apostel des Sohnes, Johannes der

Apostel des Geistes — er allein in seinem Evangelium hat die Worte, die weder das petrinische Evangelium des Marcus, noch das paulinische kennt, die herrlichen Worte vom Geist, den der Sohn vom Vater senden wird, den Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht und der erst in alle Wahrheit, d. h. in die ganze und vollkommene, leiten wird. Wenn, nach dem schon erwähnten Beschluß, bei der Zusammenkunft in Jerusalem Juden und Heiden zwischen Petrus und Paulus getheilt wurden, so scheint Johannes, von dem als Bischof einer schon bestehenden Gemeinde in Ephesus wir allerdings, aber von dessen eigentlicher Wirkung als Apostel wir wenig oder nichts wissen, ersehen gewesen zu seyn, der Apostel jener aus Heiden und Juden völlig eins gewordenen Kirche zu seyn. Diese Kirche ist aber eigentlich noch immer zukünftig, denn noch bis zur Stunde sind beide Elemente unterscheidbar. Davon nur Ein Beweis! Die Heidenchristen konnten sich natürlich nicht auf ihre Werke berufen, sie wurden selig ohne Werke, *χωρὶς ἔργων*, aus bloßer Gnade, wie es eben darum auch der Apostel der Heiden eifrig und wiederholt einschärft. Die Juden konnten sich wenigstens auf die strenge Beobachtung eines von Gott gegebenen Gesetzes berufen und waren daher weniger geneigt, eine freie, von den Werken unabhängige Gnade anzunehmen. In den zwei Meinungen, wie sie, die erste in dem Briefe Pauli ausgesprochen ist, die andere in dem Brief Jakobi sich zeigt, den kein Unbefangener ohne antithetische Absicht geschrieben denken kann (es ist eben auch dieß das Bemerkenswerthe am N. T., daß in ihm selbst schon alle späteren Divergenzen sich zeigen) — in diesen zwei Ansichten, wie sie bei Gelegenheit der Reformation wieder einander entgegen traten, und noch jetzt neben einander bestehen, erkennt man in der einen das heidnische, in der andern das jüdische Element. Johannes war also (dieß scheint sein Leben selbst im Vergleich mit dem thatenreichen Leben Pauli zu zeigen) auserselhen, der Apostel der zukünftigen, erst wahrhaft allgemeinen Kirche zu seyn, der Kirche, welche zum zweitenmal sich eröffnet, um zu denen, die schon früher aber auf jüdische Weise in ihr waren, nun auch die aufzunehmen, welche bis dahin außer ihr und in diesem Sinn Heiden waren

(wie ja viele christlich Getaufte von jüdisch Gesinnten heutzutag Heiden genannt werden — und leicht möglich, daß durch diese Heiden die Kirche mehr als durch die jüdisch-Engen verherrlicht wird) — Johannes ist der Apostel der zukünftigen, erst wahrhaft allgemeinen Kirche jenes zweiten, neuen Jerusalems, das er selbst herabsteigen sah vom Himmel, zubereitet wie eine geschmückte Braut ihrem Manne, jener nichts mehr ausschließenden Stadt Gottes (ein bis dahin fortdauernder Gegensatz), in die Heiden und Juden gleich eingehen, in der Heidenthum und Judenthum gleich begriffen sind, die ohne beschränkenden Zwang, ohne äußere Auktorität, welcher Art sie sey, durch sich selbst besteht, weil jeder freiwillig herbeikommt, jeder durch eigne Ueberzeugung, indem sein Geist in ihr eine Heimath gefunden, zu ihr gehört. Und gerade darum war Johannes auch der Liebling des Herrn, den dieser sich immer am nächsten hielt; denn die der Herr liebt, denen gibt er das Geschäft des Vollenders.

Wäre Johannes auch nicht in der Aufzählung der Apostel immer als der Dritte genannt, er wäre durch sich selbst, durch sein Leben wie durch seine Schriften, der dritte Apostel, der Apostel der Zukunft, der letzten Zeit, wo das Christenthum Gegenstand allgemeiner Erkenntniß geworden, wo es nicht mehr das enge, verschrobene, verkümmerte, verdürftigte der bisherigen dogmatischen Schulen, noch weniger das in armselige, das Licht scheuende Formeln nothdürftig eingeschlossene, eben so wenig das zu einem Privatchristenthum zugeschnitzelte seyn wird, sondern erst wahrhaft öffentliche Religion — nicht als Staatsreligion, nicht als Hochkirche, sondern als Religion des Menschengeschlechts, das in ihm zugleich die höchste Wissenschaft besitzt. Anders als so kann das Christenthum nicht mehr des Deutschen seyn. Nach der Reformation können wir es nur so oder gar nicht mehr als unser achten.

Daß Christus den Johannes der Zukunft bestimmte, geht am entschiedensten hervor aus der Erzählung im letzten Kapitel des Evangeliums Johannis, so räthselhaft diese auch sonst scheinen mag. Hier, wie Christus nach der Auferstehung zum drittenmal seinen Jüngern sich offenbart, fragt er den Petrus: Simon, Jonas Sohn, liebst du mich

mehr als diese (die andern Jünger)? Dieß bezog sich offenbar auf die Rede Petri: Wenn auch alle dich verleugnen, werde ich dich nicht verleugnen. Der tief fühlende Petrus antwortet auf diese Frage nur: Ja, Herr, du weißt, daß ich dich lieb habe. Zum zweitenmal erläßt ihm der Herr die schmerzliche Erinnerung und fragt ihn einfach: Simon, Jonas Sohn, liebst du mich? Petrus antwortet dasselbe. Zum drittenmal fragt der Herr. Jetzt wird Petrus betrübt und antwortet: Herr, du weißest alles, du weißt, daß ich dich lieb habe. Nach jeder Erwiederung des Petrus sagt Christus: Weide meine Lämmer. Das drittemal fügt er diesem Befehl Worte bei, welche Petri künftige Todesart anzeigen, und setzt dann hinzu: Folge mir nach. Indem aber Petrus sich umwendet, sieht er den Jünger, den der Herr lieb hatte, und fragt: Herr, was soll aber dieser? Petrus begreift nicht, daß Christus ihm diesen Vorzug gibt vor dem Jünger, den er lieb hatte; er weiß selbst, daß er ihm nicht so nahe stehe als dieser, und hatte erwartet, daß dieser, wie sonst immer von dem Herrn, auch zuletzt ihm beigesellt werde (noch waren ja Petrus und Johannes zusammen geschickt worden, das Passahmahl zu bestellen). Jesus aber antwortete ihm, so ich will, daß dieser bleibe bis ich komme, was gehet es dich an? Du folge mir nach (σὺ ἀκολούθει μοι). Die Erzählung bei Johannes selbst bemerkt schon, es sey von diesem Wort die Rede ausgegangen, daß Johannes nicht sterben würde, eine Meinung, die sich lange erhielt, in verschiedenen Zeiten wieder auftauchte und zugleich die Wahrheit des Faktums selbst verbürgt, daß nämlich Christus wirklich gesagt: So ich will, daß er bleibe, bis ich komme. Zugleich widerlegt dieser Umstand die jejunste aller Erklärungen, Christus habe Petrum aufgefordert, sich mit ihm zu entfernen, und Petrus frage nun, ob Johannes nicht mitkommen solle. Hierauf antworte Jesus: So ich will, daß er bleibe (nämlich hier stehen bleibe) bis ich von meinem Gang von dir zurückkomme u. s. w. So Unbedeutendes pflegt doch nicht aufgezeichnet zu werden, und ἕως ἔρχομαι heißt nicht: bis ich zurückkomme, sondern: bis ich komme, und aus andern Stellen weiß man, was Christus unter seinem Kommen versteht. Nimmt man

aber dieses Kommen wirklich als das Kommen Christi zum Weltende und das Bleiben des Johannes vom Nichtsterben, vom Lebenbleiben, so war die Auslegung, Johannes werde überhaupt nicht sterben (denn wenn Christus gekommen, gibt es kein Sterben mehr), allerdings die einzig mögliche. Und doch ist Johannes gestorben. Auch wird diese Auslegung durch das Evangelium selbst widersprochen. Welche Mittel man angewendet, die Schwierigkeit aufzulösen, wäre weitläufig zu sagen. Fragen wir also, worauf es beruhe, daß man das Bleiben (μένειν) in der Rede Christi vom Lebenbleiben versteht. Weil μένειν auch anderswo so gebraucht wird [1], und auch hier vorher vom Tod Petri die Rede ist. Allein man hat übersehen, daß die Frage Petri: was soll aber dieser? nicht unmittelbar auf die Worte folgte, in denen Petri künftige Todesart angedeutet ist. Ausdrücklich heißt es: Dieß gesagt, sprach Jesus zu Petrus: Folge mir. Hier muß man sich nun der folgenden Erzählung wegen denken, daß Christus wirklich geht, sich entfernt, die Aufforderung an Petrus, ihm zu folgen, ist eine wirkliche, gleichsam symbolische Aussonderung (Segregation des Petrus von den andern Aposteln). Johannes aber, der sich bisher noch nie ausgeschlossen gesehen, folgt ihm auch jetzt, worauf Petrus sagt: Was soll aber dieser? Der Sinn ist: soll dieser nicht auch dir folgen? Es wäre nun eine ganz widersinnige Antwort, wenn μένειν hier lebenbleiben bedeuten sollte. Diese Antwort ließe sich nur denken, wenn Petrus gefragt hätte: soll dieser auch wie ich sterben? Ginge ἀποθανεῖν vorher, so könnte μένειν nichts anderes bedeuten, als μὴ ἀποθανεῖν. Da aber ἀκολουθεῖν vorhergeht, so kann μένειν nichts anderes bedeuten, als μὴ ἀκολουθεῖν, nicht folgen. Der Sinn ist also: Wenn ich will, daß dieser mir nicht folge, was geht es dich an? Du folge mir, σὺ ἀκολούθει μοι. Petrus ist also unmittelbar der Nachfolger Christi; Johannes erst sein Nachfolger um die Zeit, da er kommt; denn so dürfen die Worte wohl erklärt werden; nicht daß Johannes erst auftritt im Augenblick des wirklichen Kommens Christi (denn da bedürfte

[1] Wie 1 Kor. 15, 6: ἐξ ὧν οἱ πλείους μένουσιν ἕως ἄρτι, τινὲς δὲ καὶ ἐκοιμήθησαν.

es keines Stellvertretens mehr), sondern daß die Funktion des heil. Johannes anfängt mit der Zeit, in welcher der Herr kommt, also mit der letzten Zeit der Kirche.

Ehe ich übrigens von dieser Erzählung hinweg gehe, will ich bemerken, daß das letzte Kapitel des Evangeliums Johannis schon seit Grotius als ein späterer Zusatz oder Nachtrag betrachtet worden. Dieß angenommen, so bleibt als reine, nicht zu bezweifelnde Thatsache immer Eines übrig, daß unter den Christen in Folge eines Wortes, das der Herr gesprochen, die Meinung sich verbreitet hatte, Johannes werde nicht sterben. Da nun aber, wie die Erzählung selbst bemerkt, dieß der Sinn nicht gewesen seyn kann, so konnte das Wort bloß den Sinn haben, daß Johannes in einer andern Beziehung aufbewahrt werden sollte bis zur Zeit der Zukunft Christi, und wenn die Rede nicht auf die Existenz Johannis sich bezog, konnte sie nur auf seine Wirkung, sein Amt, und dem Zusammenhang nach nur darauf sich beziehen, daß er nicht wie Petrus der unmittelbare Nachfolger Christi, daß er die herrschende Potenz der Kirche erst in der letzten Zeit seyn solle. Die Funktion des Johannes kann natürlich nicht eher anfangen, als die Ausschließlichkeit Petri völlig überwunden ist, und die Kirche ihre letzte Einheit erreicht hat, wo wirklich Ein Hirt und Eine Heerde seyn wird. Dieses Wort findet sich allein bei Johannes. Ist es eine Ahndung davon, daß Johannes der letzten Zeit der Kirche angehört, daß so viele Kirchen den andern Aposteln und Heiligen, besonders auch Johannes d. T. geweiht sind, aber sehr wenige dem Apostel Johannes? Die Kirche des heil. Johannes vom Lateran zu Rom, die dem Rang nach die erste Kirche Roms und der katholischen Welt ist, wie die lateinische Inschrift sagt: Sacrosancta Lateranensis ecclesia, omnium urbis et orbis ecclesiarum mater et caput, ist ihrem ältesten Theil nach ein Baptisterium, wiewohl *eine* Kapelle derselben dem Evangelisten Johannes gewidmet ist. Der prachtvolle Tempel des heil. Petrus, dessen Bau eine der nächsten Veranlassungen zur Reformation geben mußte, steht in der Mitte der Stadt Rom. Die Kirche des h. Paulus, die gegen Ende der Regierung Pius VII. abgebrannt und noch jetzt nicht

vollständig hergestellt ist, ist in einer Vorstadt. Hätte ich in unserer Zeit eine Kirche zu bauen, ich würde sie dem heil. Johannes widmen. Aber früher oder später wird eine gebaut werden, die die drei Apostelfürsten vereinigt, da die letzte Potenz die frühere nicht aufhebt oder ausschließt, sondern sie verklärend in sich aufnimmt. Diese würde dann das wahre Pantheon der christlichen Kirchengeschichte seyn.

* * *

Nachdem ich die Entwicklung bis in diese Zukunft fortgeführt, glaube ich den ganzen Weg, den eine Philosophie der Offenbarung zu durchlaufen hat, so weit zurückgelegt zu haben, als die Umstände erlauben, und will daher diese Vorträge nur noch mit einigen allgemeinen Bemerkungen beschließen.

Das Christenthum ist vorbereitet von Grundlegung der Welt her, es ist nur die Ausführung des schon in den Verhältnissen der Weltprincipien selbst liegenden Gedankens. Außer dieser Ordnung kann es also kein Heil geben, wir müssen uns ihr bequemen, uns in sie schicken. Es kann für den einzelnen nichts Besonderes geschehen. Einen andern Grund der Dinge kann niemand legen, als der von Anfang gelegt ist, wir müssen uns in seine nothwendige Folge ergeben. Wir leben in dieser bestimmten, wir sind nicht in einer abstrakten oder allgemeinen Welt, die wir uns so gern vorspiegeln, indem wir uns nur an die allgemeinsten Eigenschaften der Dinge halten, ohne in ihre wirklichen Verhältnisse einzudringen. Wir können eine unendliche Vergangenheit nicht aufheben, auf der die Gegenwart ruht. Es hängt eben in der Welt nicht alles so einfach zusammen, als manche sich einbilden; der gegenwärtige Zustand der Dinge und der Welt ist ein unendlich bedingter. Möge der, welcher sich zuvor bloß im Weiten und Allgemeinen gefallen hat, diese Ordnung eng und beschränkt nennen: die Welt ist nicht anders, sie ist nicht ein Schranken- und Grenzenloses, sondern in sehr bestimmte Schranken Eingeschlossenes. Das Höchste ist allerdings Gott im Geist erkennen und anbeten, aber daß dieß auch in Wahrheit geschehe, wie Christus fordert, dazu gehört,

daß es der wirkliche, durch Thaten geoffenbarte Gott, nicht irgend ein abstraktes Idol sey, den wir verehren. Auch der Apostel bezeichnet als das Ende jene Zeit, wo auch der Sohn unterthan seyn wird dem, der ihm alles untergethan hat, und wo Gott alles in allem seyn wird, also diese äußere Veranstaltung, die mit dem außer Gott, unabhängig von ihm gesetzten Sohn gegeben ist, aufhören wird. Aber der Apostel setzt diese Zeit als das Ende, und auch dieses letzte alles in allem Seyn Gottes wird keineswegs ein reiner Theismus im Sinne unserer Theisten und Rationalisten seyn, sondern ein solcher, der diesen ganzen Weg Gottes voraussetzt und in sich enthält. Schon die alten Theologen haben die *ἄκρατος θεολογία*, die reine Theologie, und die *οἰκονομία* unterschieden. So sagt Basilius d. G. in einem seiner Briefe: durch den heiligen Geist müsse unsere Intelligenz bewahrt werden, daß wir nicht über der Theologie die Oekonomie vergessen, über der abstrakten Gotteslehre nicht die geschichtliche. An diesen Hergang sind wir gewiesen. Die Reformation, welche die speculativen Dogmen, wie sie in der Kirche überliefert waren, unerörtert gelassen hatte, wendete sich vorzüglich nach der Seite des inneren Processes und der soteriologischen Lehren, die, indem sie zuletzt ausschließliche Wichtigkeit erhielten, den Pietismus erzeugten. Den inneren Proceß hat jeder für sich durchzumachen; was allein allen gemeinsam ist, ist der Weg, der geschichtliche Hergang, der durch Lehre, die eben das allen Gemeinschaftliche seyn soll, und selbst durch symbolische Handlungen, Festcyklen (durch den Cultus), gegenwärtig erhalten werden soll — dessen Erkenntniß allein der Kirche selbst ihre Objektivität erhält und sie einerseits vor der Auflösung in bloße, wenn auch fromme Subjektivität, von der andern Seite vor der Auflösung ins leere Allgemeine, das bloß Nationale bewahrt.

Es bleibt mir nun noch übrig, Ihnen, meine Herren, zu danken für die ausdauernde Theilnahme, mit der Sie mir auf diesem langen Wege gefolgt sind, oder vielmehr, ich will die Universität und die Stadt preisen, wo eine solche ausgezeichnete Anzahl von Zuhörern sich findet, die fähig sind einem Vortrag von so ernstem und tiefem Inhalt eine

so anhaltende und ununterbrochene Aufmerksamkeit zu schenken. Lassen Sie dagegen mir die Genugthuung, denken zu dürfen, daß ich mein Wort erfüllt, Ihnen nichts genommen, sondern gegeben — gegeben etwas wirklich Positives, den Geist dauernd Erfüllendes, das, ich bin es überzeugt, Ihren Geist auch in der Folge noch beschäftigen wird[1].

[1] „Daß ich mein Wort erfüllt u. s. w.“ Dieß bezieht sich auf Aeußerungen in der (im Anhang wieder abgedruckten) Ersten Vorlesung in Berlin, mit welcher der Verfasser den Vortrag über Philosophie der Offenbarung im Winter $18^{41}/_{42}$ begonnen hatte. D. H.

Andere
Deduktion der Principien
der
positiven Philosophie.

Unser Ausgangspunkt ist das allem Denken zuvor, das unbedingt Existirende[1]. Die Aufgabe ist, in diesem allein Vorausgegebenen, dem unbedingten Seyn oder Existiren (denn eigentlich nur dieses sehen wir im Anfang, das Was in ihm ist uns noch verborgen), unsere Aufgabe ist, eben in jenem allein Vorausgegebenen die eigentliche Monas, d. h. das Bleibende, das über allem stehende Princip zu finden; denn ob dieses schon mit dem allem Denken vorausgehenden Seyn, das wir das unvordenkliche Seyn nennen wollen, ob also die Monas schon mit dem unvordenklichen Seyn gefunden sey, ist eben die Frage. Vielleicht ist dieses Seyn doch nur das erste Seyn, nur die erste Erscheinungsweise der eigentlichen Monas. Es fragt sich also, ob jenes unvordenkliche Seyn schlechterdings keinen Gegensatz zulasse, von dem es alterirt werden, gegen den es sich daher als ein zufälliges verhalten könnte. Wir müssen von ihm hinweg-, von dem unvordenklichen Seyn loskommen, um zur Idee zu gelangen. Dieß wäre bloß möglich, wenn durch irgend eine Dialektik jenes unvordenkliche Seyn doch selbst wieder als das zufällige zu zeigen wäre — nicht als das schlechthin zufällige, aber doch, als das nur zufällig das nothwendige ist. Nun haben wir zwar behauptet, daß im unvordenklich Existirenden der Actus aller Potenz zuvorkomme. Das nothwendig Existirende ist nicht

[1] Diese Ausführung schließt sich unmittelbar an die Einleitung in die Philosophie der Offenbarung an, es ist die in der Anmerkung S. 248 des vorhergehenden Bandes erwähnte. D. H.

erst möglich und dann wirklich, sondern es ist gleich wirklich, es fängt mit dem Seyn an. Also jenes noch unerkannte Was, jenes x des unvordenklichen Seyns ist freilich antecedenter oder a priori nur das Seyende. Aber nichts verhindert, daß eben dieses, welches a priori das Seyende ist, nach der Hand, post actum (wie hier recht eigentlich zu sagen ist) das Seynkönnende sey. Wir sagen nur: nichts verhindert, wir sagen noch nicht: es ist wirklich so — dieß kann erst durch die Folge, a posteriori, bewiesen werden; a priori ist nur die Möglichkeit einzusehen, daß eben das, was vorausgehender Weise rein Seyendes ist, nach der Hand das Seynkönnende sey. Gerade darum, weil die Potenz dem unvordenklichen Seyn nicht vorausging, konnte sie im Actus dieses unvordenklichen Existirens auch nicht überwunden seyn. Dadurch aber ist gerade in diesem unvordenklichen Existiren eine nicht auszuschließende Zufälligkeit gesetzt. Was seinem möglichen Gegensatz nur zuvorkommt, hat gegen diesen selbst, so lange er möglich bleibt, nur ein zufälliges Seyn. Wenn ich zwischen + a und — a gewählt und mich für + a entschieden habe, so ist nun — a für immer ausgeschlossen; mein + a seyn ist kein blindes, wobei immer und nothwendig ein zufälliges gedacht wird, es ist kein zufälliges, weil es ein gewolltes ist. Setze ich aber + a nur geradezu, ohne Wahl, so ist — a zwar vorgängig, aber nicht für immer ausgeschlossen, oder vielmehr es ist überhaupt nicht ausgeschlossen, es bleibt immer noch möglich, daß es nach der Hand aufstehe und sich geltend mache. Also eben in dem reinen Aktus als solchen ist etwas Zufälliges; das bloß actu nothwendig Existirende, und bis jetzt haben wir nur ein solches, ist das bloß zufällig nothwendig Existirende oder, wie wir es eben darum auch nennen können, das blind Existirende; das blind Existirende ist das bloß zufällig nothwendig Existirende, welches darum das Seynkönnende nur als antecedens, aber nicht absolut ausschließt. Das Seynkönnende bloß als solches hätte kein Recht zu existiren; nachdem aber das bloß actu, d. h. das bloß zufällig Nothwendige ist, kann auch das bloß Mögliche seinen Anspruch erheben, das unvordenkliche Seyn macht der Potenz erst möglich zu erscheinen. Eben hieraus erhellt

aber, daß das nach der Hand auftretende Seynkönnen doch nicht ohne Beziehung auf das bloß Seyende seyn kann, und daß daher nicht etwa ein anderes, sondern nur dasselbe, was das bloß Existirende ist, auch die potentia existendi seyn kann, welche sich jenem entgegenstellt. Weil die Potenz nicht erscheinen kann, als unter der Voraussetzung des Seyns, so muß zwischen beiden eine Einheit seyn, d. h. dasselbe, was das bloß Existirende, muß auch die potentia existendi seyn; aber eben damit, indem ich dieses ausspreche, indem ich sage: dasselbe, was das bloß oder unendlich Seyende ist, ist auch die unendliche potentia existendi oder das unendliche Seynkönnen, ist bereits etwas gesetzt, was mehr als das bloß Existirende ist, was über den bloßen actus des Existirens hinausgeht, was über diesen hinaus seyn kann, was eben darum nun nicht mehr das bloß actu nothwendig Existirende, sondern nur noch das wesentlich, d. h. das nothwendig nothwendig Existirende, die natura necessaria seyn kann, die auch unabhängig vom wirklichen Existiren, vom actus des Existirens, das nothwendig Existirende ist, nämlich ihrer Natur oder ihrem Wesen nach.

Diese natura necessaria wäre also zuerst und zunächst: 1) das unvordenklich Seyende, 2) das ein anderes seyn Könnende, 3) das zwischen beiden frei als Geist Schwebende, frei, weil sie gegen das Können sich als Seyn, gegen das Seyn sich als Können verhalten würde, denn das unvordenkliche Seyn macht sie frei gegen das Können, das Können frei gegen das unvordenkliche Seyn, so daß sie beides, das rein Seyende und das, was sie vermöge des Seynkönnens zu seyn vermag, daß sie beides seyn und nicht seyn kann. Sie selbst, die natura necessaria, als die unauflösliche Einheit dieser drei Momente, wäre also das absolut freie Wesen, das nämlich frei ist 1) in Ansehung des ihm gezeigten Seyns, das ein anderes von seinem Urseyn (seinem unvordenklichen Seyn) ist. Die natura necessaria ist frei 1) in Ansehung dieses anderen Seyns, frei, nämlich dasselbe a) nicht zu wollen: denn auch unabhängig von diesem Seyn und ihm voraus Ist (existirt) es, und dieses Seyns ist es a priori gewiß; es ist aber ebenso frei, dieß Seyn b) zu wollen, indem es eben an dem actus

des unvordenklichen Existirens das hat, wodurch es auch wieder jenes anderen Seyns mächtig und Herr seyn kann, denn dieser actus würde bei dem Erscheinen des anderen Seyns, das an seine Stelle träte — den Raum des Seyns einnähme — er würde, zwar als actus, nicht aber in seiner Wurzel aufzuheben, nur zur Potenz des unendlichen actus, er würde zur Potenz, aber die mit unwiderstehlicher Macht sich im actus wiederherstellte durch Ueberwindung, d. h. durch Wiederpotentialisirung jenes aus der Potenz herausgetretenen Seyns, das ihm jetzt entgegenstände, und durch das es gleichsam von dem Orte des Seyns verdrängt, negirt wäre. Eben so frei aber, als die natura necessaria gegen das Seynkönnende wäre, wäre sie 2) auch gegen das unvordenkliche Seyn selbst, sie ist nicht genöthigt, in demselben zu beharren, sondern kann aus ihm hervortreten, dieses unvordenkliche Seyn selbst wieder zu einem bloßen Moment ihrer Bewegung, ihres Lebens machen. Denn auch so, d. h. auch dann, wenn sie dieses unvordenkliche Seyn dem actus nach aufhebt, bleibt sie die nothwendige Natur, d. h. das seiner Natur nach Nothwendige. Weil sie das Seynkönnende ist, aber als solches das Seyn voraus hat, darum ist sie eben erst das mit Freiheit — das wahrhaft Seynkönnende. Das wahrhaft Seynkönnende ist erst das, welches seines Seyns als eines von aller vorausgehenden Möglichkeit unabhängigen sicher, und daher gewiß ist, durch kein nachfolgendes Seyn in diesem aufgehoben werden zu können. Weil es dieses unendlichen Seyns sicher, sieht es sich in der Freiheit, das andere Seyn anzunehmen oder nicht anzunehmen; denn für es selbst, das auch unabhängig vom wirklichen Existiren das Existirende bleibt, also das Ueberexistirende ist (denn unter dem Ueberexistirenden wird eben das verstanden, was auch unabhängig vom Actus des Existirens das Existirende ist), für es selbst also ist es völlig gleichgültig (perinde est), ob es dieß andere Seyn adoptirt oder nicht adoptirt, es durch seinen bloßen Willen realisirt, und dadurch das unvordenkliche Seyn in Spannung und Negation setzt, oder ob jenes bloß als möglich gezeigte Seyn unmittelbar wieder in die Potenz zurücktritt, oder vielmehr in der bloßen Möglichkeit belassen wird. Denn diese Möglichkeit

ist nichts, wenn das im unvordenklichen Seyn Seyende sie nicht will, sie ist nur etwas, wenn es sie will. Wenn daher das dieser Möglichkeit entsprechende Seyn Ist, ist es als ein solches, das bloß und allein durch seinen, d. h. durch den göttlichen Willen ist. (Bekanntlich wird eine solche Grundlage aller Schöpfung von allen denen angenommen, die nicht überhaupt die Schöpfung als solche leugnen, insbesondere aber wird eine solche von den Theologen gelehrt, welche die Materie [den bloßen, noch formlosen Stoff] durch den bloßen göttlichen Willen geschaffen seyn lassen, freilich ohne daß sie mit dieser Annahme irgend einen verständlichen Begriff verbinden könnten.) Die Möglichkeit des anderen Seyns erscheint dem in dem Urseyn Eingeschlossenen — das Seyn geht voraus, die Möglichkeit kommt erst nach dem Seyn, aber sie erscheint dem im unvordenklichen Seyn Seyenden von da an, daß es Ist, also von Ewigkeit. Hier liegt die Erklärung dieses gewöhnlichen Ausdrucks. Ewig ist, dem nichts, auch nicht einmal der Gedanke zuvorkommen kann. Ich habe gegen dieses Seyn, das, so früh wir kommen, schon da ist, oft einwenden hören: eine solche aller Möglichkeit zuvorkommende Wirklichkeit sey nicht zu denken. Allerdings nicht durch ein dem Seyn zuvorkommendes Denken, an das wir gewöhnt sind. Das Denken setzt sich eben dieses Seyn zu seinem Ausgangspunkt, um zu dem, was ihm als das am meisten Wissenswerthe, also auch als das im Wissen am meisten Begehrenswerthe erscheint, um zu diesem als zu einem Wirklichen zu gelangen, und wirkliches Denken ist es erst im Weggehen von diesem Punkt — aber wie der terminus a quo einer Bewegung, in welchem selbst die Bewegung eigentlich noch nicht ist, dennoch auch mit zu der Bewegung gehört, so wird jenes Seyn im Fortgang, im Hinweggehen von ihm selbst, mit zu einem Moment des Denkens. — Sollte aber jene Einwendung so viel bedeuten: man könne sich eine solche aller Möglichkeit zuvorkommende Wirklichkeit auch nicht einmal vorstellen, so ist auch dieß nicht der Fall. Denn man muß ein solches Seyn zuweilen wohl sich vorstellen; z. B. bei Hervorbringungen, Thaten, Handlungen, deren Möglichkeit erst durch ihre Wirklichkeit begreiflich ist. Was nach einem voraus vorhandenen

Begriff zu Stande kömmt, nennt niemand Original. Original ist, wovon man die Möglichkeit erst zugibt, wenn man die Wirklichkeit vor Augen sieht.

Ewig ist das Seyn, in dem Gott ist, sogar ehe er selbst es denkt. Gott selbst wird seine Ewigkeit erst gegenständlich im Ausgehen von ihr. Die Ewigkeit gehört mit zu den Attributen Gottes, welche die Speculativeren unter den Theologen die negativen genannt haben. Untersucht man diese genauer, so sind sie durchgängig solche, die von Gott an und vor sich, d. h. vor seiner Gottheit, gedacht werden, die **ohne** welche er nicht Gott seyn könnte, aber durch die er noch nicht Gott ist. Denn z. B. auch die Spinozische Substanz ist ewig, ohne alle Voraussetzung, grundlos ewig, und doch ist sie nicht Gott; hinwiederum aber könnte Gott nicht Gott seyn, wenn er nicht ewig wäre, die Ewigkeit ist eine conditio sine qua non seiner Gottheit. Diese grundlose Ewigkeit, in der allerdings keine Wissenschaft, kein Denken ist, weil sie, wie Kant mit Recht sagt, der Abgrund der Vernunft ist, diese Ewigkeit ist eben darum nur Moment, nur Ausgangspunkt, von dem sogleich weggegangen wird, ja den die Wissenschaft nur setzt, um von ihm wegzugehen. Zu einem solchen terminus a quo wird die Ewigkeit eben gemacht, wenn man sagt: von Ewigkeit. In der Ewigkeit selbst ist nichts als eben jenes grundlose Seyn; aber dieses selbst ist nur gesetzt, um von ihm auszugehen. Von da an, daß es ist, also von Ewigkeit, zeigt sich dem Ewigen jene Möglichkeit eines anderen Seyns, wodurch er eben aus seiner blinden Ewigkeit, der Ewigkeit des bloßen Existirens, gerissen wird, um zur Ewigkeit des Wesens, zur Ewigkeit der Idee zu gelangen. Diese Möglichkeit erscheint ihm selbst als etwas zuvor nicht Gewesenes, Unversehenes; aber obwohl ein Unvorgesehenes ist sie ihm nicht ein invisum, ein Unwillkommenes, in anderem Sinne, sondern vielmehr ein Willkommenes; denn indem sie ihm ein Seyn zeigt, das es durch seinen bloßen Willen zur Wirklichkeit erheben kann, gibt sie ihm überhaupt etwas, das es wollen kann — etwas überhaupt zu Wollendes, was es zuvor nicht hatte, nämlich ein bloßes Seyn- und Nichtseyn-Könnendes[1]. Indem sie also erscheint,

[1] Vergl. im vorhergehenden Bande S. 268. D. H.

erhebt sich das bloß unvordenklich Seyende zu dem, was mehr als nur dieß, nämlich auch das Seynkönnende, Herr eines Seyns ist, das noch nicht ist. Dadurch aber ist es zugleich frei gegen sein unvordenkliches Seyn, von dem es nicht Herr war, denn es ist nicht ein von ihm selbst gesetztes Seyn, und schon ideell — wenigstens in der Vorstellung — wird es durch das Erscheinen jener Potenz, die ganz in seinem Willen steht, von dem unvordenklichen Seyn abgezogen. Die Erscheinung jener Urmöglichkeit gibt also, was im unvordenklichen Seyn das eigentlich Seyende ist, erst sich selbst, denn in eben diesem Seyn, das ihm als ein mögliches gezeigt wird, ersieht es zugleich das Mittel, sich selbst von dem unvordenklichen Seyn auch wirklich, in der That, zu befreien. Dadurch, daß es Herr eines dem unvordenklichen Seyn entgegengesetzten Seyns ist, sieht es sich zugleich als Herrn eben dieses unvordenklichen Seyns, und zwar auf folgende Weise. Denken Sie sich jenen Herrn des noch nicht seyenden, aber möglichen, und wenn es ist, zufälligen Seyns, denken Sie sich also dieses zufällige Seyn als entstanden, so wird es dem unentstandenen, dem zuvor dagewesenen, dem Urseyn begegnen, welches nun erst als das ewige auch erscheint. Aber ferner: dieses zufällige Seyn kann nicht entstehen, und zwar eben da entstehen, wo zuvor nichts war als das ewige, nothwendige Seyn, — es kann nicht entstehen, ohne auf dieses zu wirken. Nennen wir das ewige Seyn A, so wird das zufällige, erst entstandene, das ihm ungleiche also, B seyn. Wo also unvordenklicher Weise nichts war als das reine A, da ist jetzt B, das auf A ausschließend wirkt. Dieses, das wir als reinen actus, und demnach als rein ausgehend, durch nichts negirt und gehemmt, also auch durch nichts in sich reflektirt oder zurückgetrieben gekannt haben, hat jetzt einen Gegensatz, es wird durch das neu entstandene Seyn gehemmt, gleichsam von der Stelle gerückt, in die Höhe gehoben, etwa wie wenn ein zuvor ruhender Theil eines lebendigen Organismus aktiv wird, sich entzündet (Entzündung ist nichts als aktiv Werden, aus der Potenz Hervortreten), wie dann der entzündete Theil die über ihm liegenden Theile emporhebt, sie nicht eodem loco läßt, quo fuerunt, so wirkt das neu ent-

standene Seyn auf das zuvor Gewesene. Auf diese Weise kommt denn in dieses zuvor unbewegliche Seyn zuerst eine Beweglichkeit. Dieses Seyn wird selbst auch ein anderes, es bekommt eine Negation, d. h. eine Potenz, in sich, und wird dadurch selbst zu einem Seyenden (da es uranfänglich das Seyende war), nämlich, es hört zwar dem Wesen nach nicht auf actus purus zu seyn, aber es ist dieser nicht mehr actu, sondern nur noch dem Wesen nach, und da Wesen = Potenz ist, ist es also nur noch die unendliche Potenz des actus purus, das, dem es durch seine Natur auferlegt ist, actus purus zu seyn; es ist nicht mehr das lautere, potenz-, also zugleich selbstlose, sich seiner selbst nicht annehmende, sich selbst nicht wissende Seyn, das es zuvor war; indem es eine Negation, d. h. eine Potenz, in sich bekommen, ist es ein für sich seyendes geworden; zuvor war es von sich weg-, rein aus-gehendes, jetzt ist es ein in sich selbst zurückgesetztes, zur Potenz seiner selbst, d. h. eben zum für sich seyenden, geworden. Auf diese Weise sehen wir, wie der, welchen wir schon als Herrn des zufälligen, bloß möglichen Seyns gesehen haben, wir sehen, wie dieser, indem er Herr ist, dieses zufällige Seyn zu setzen oder nicht zu setzen, wie er eben dadurch auch seines Urseyns Herr geworden ist, das er durch Annahme des ihm gezeigten Seyns aus dem lauteren Seyn in ein Seyendes, ex actu puro in potentiam setzen, und so sein nothwendiges Existiren selbst in ein zufälliges verwandeln kann, (in dieser negirten Gestalt ist es ein zufälliges). Er kann dieses Urseyn aufheben, weil er unabhängig von ihm, d. h. ohne actu das Existirende zu seyn, dennoch das seiner Natur nach nothwendig Existirende, die natura necessaria bleibt.

Dieß wäre also eine Art, wie die positive Philosophie für sich von dem unvordenklich Seyenden, mit dem in seiner Starrheit nichts anzufangen ist, hinwegkommen kann. Ich versuche jetzt, den Gang dieser Entwicklung nochmals, aber auf eine andere Weise darzustellen; denn wir sind hier nicht im Gebiet des nothwendigen, sondern des freien, d. h. des eigentlich speculativen Denkens. Der Ausdruck Speculation sollte durchaus für die positive Philosophie vorbehalten werden,

wie z. B. die Elementarmathesis auch nicht speculativ genannt werden kann, die speculative Mathesis ist die höhere. Speculiren heißt, sich nach Möglichkeiten umsehen, durch welche ein gewisser Zweck in der Wissenschaft erreicht werden kann. Diese sind freilich unmittelbar nur Möglichkeiten, die sich im Erfolg als Wirklichkeiten erweisen müssen, wie im hypothetischen Schluß das, was im Obersatze eine Hypothesis, im Schlußsatz eine erwiesene Wahrheit ist.

Diese ganze Entwicklung, mit der die positive Philosophie (für sich) anfängt, ist eminent speculativer Art und in einem Gebiet, in das sich ein bloß mechanisch geübtes Denken so wenig erheben kann, als ein bloßer gemeiner Rechenmeister in die Speculationen der Analysis des Unendlichen, die ihm in seiner Unwissenheit als Willkür erscheinen müssen. Hier sind also auch verschiedene Darstellungen möglich und zulässig, wie man in der höheren Analysis zu demselben Resultat auf verschiedenen Wegen kommen kann, und auch dann, wenn ein Resultat längst bewiesen ist, noch den einfacheren, einleuchtenderen, übersichtlicheren Gang dieses Beweises sucht.

Die Vernunft am Ende der negativen Philosophie außer sich gesetzt, gleichsam betroffen, weil sie sieht, daß sie in dieser Philosophie ihren *wahren* Inhalt nicht als einen wirklichen besitzen kann, entschließt sich vom Seyn vor allem Denken auszugehen.[1] Sie unterwirft sich diesem aber nur, um sich unmittelbar gegen dasselbe wieder aufzurichten, mit der Frage nämlich, *was* das unvordenklich Seyende ist: denn sie hat in ihm zunächst und unmittelbar eben nur das unvordenkliche Existiren selbst, gerade so, wie in dem Schlusse, dessen sich, wie Kant sagt, niemand *erwehren* kann: „wenn etwas existirt (das Hypothetische des Ausdrucks zeigt, daß das Vorausgesetzte hier das ist, was ebensowohl seyn als nicht seyn kann, also das bloß zufällige Seyn) so muß auch *irgend Eines* (*was* es also sey, bleibt unbestimmt) nothwendiger Weise existiren.“[2] Wenn wir von dem nothwendig Existirenden im Anfang nichts wissen, als eben sein noth-

[1] Vrgl. im vorhergehenden Band die achte Vorlesung, besonders S. 161 ff. D. H.
[2] Siehe ebendaselbst S. 166. D. H.

wendiges Existiren und nun die Frage nach dem Was sich erhebt, so ist, was zu fragen ist, nur: ob das unvordenklich Seyende nur das actu, oder ob es das seiner Natur nach nothwendig Existirende ist, (statt des Letzteren kürzer: ob es das nothwendig Existirende selbst ist). Nun ist dieß, ob das actu nothwendig Existirende, von dem wir ausgehen, das nothwendig Existirende selbst sey, nicht a priori einzusehen. Denn dieses actu nothwendig Existirende hat selbst kein prius mehr, von dem aus wir zu ihm gelangen könnten, es ist, wie wir angenommen und voraussetzen, das absolute prius, und was wir weiter von ihm zu erkennen vermögen, kann ein bloß a posteriori Erkanntes seyn. Demgemäß also werden wir weiter so zu Werk gehen, daß wir von dem disjunktiven Satz, der jetzt vorliegt: das actu nothwendig Existirende ist entweder bloß dieses oder das nothwendig Existirende selbst, daß wir von diesem Satz das zweite Glied als Hypothesis annehmen, um so zu schließen: wenn dem so ist, wenn in jenem actu nothwendig Existirenden das nothwendig Existirende selbst (wenn in dem necessario Existens die natura necessaria) ist, so muß sich folgendes finden. Dieß der Obersatz in seiner allgemeinen Form, den wir auch jetzt zunächst allein auszuführen haben. Der Untersatz kann dann nur der seyn, daß sich dieses alles, was wir als Folge jener Hypothesis erwiesen haben, als das Wirkliche findet, womit dann auch jene Hypothese aufgehört hat eine solche zu seyn. (Dieß zur Berichtigung für die Armseligkeit, die, weil wir von dem unvordenklich Seyenden, für sich Unbeweglichen, allerdings nur mit Hülfe einer Hypothese hinweggehen, weil man also das Wort Hypothesis in der Entwicklung gehört hat, den Schluß zieht: also beruht hier alles auf Hypothesen. Demnach müßte in der strengen Wissenschaft der hypothetische Schluß überhaupt verboten seyn, dessen wir doch in einer Menge von Fällen bedürfen, dessen selbst die Mathematik sich z. B. in jedem apagogischen Beweise bedient.) Nach dieser Erklärung stelle ich als unmittelbare Consequenz des „Wenn“ in unserem Obersatze folgendes auf. — Dem seiner Natur nach nothwendig Existirenden muß das bloß actu nothwendige Existiren ein gleichgültiges, ein in Ansehung seiner selbst zufälliges seyn. Denn es hat sein Wollen nicht an dieses

Seyn gesetzt (es ist dieses unvordenklich Seyende ohne sein Wollen), darum auch hat es sein Thun frei gegen dieses Seyn, ist das darüber hinaus frei Gebliebene, also auch das darüber hinaus seyn Könnende, natürlich nur das ein Anderes seyn Könnende — ein Anderes, als es in jenem unvordenklichen Seyn ist. Das natura sua nothwendig Existirende muß das bloß actu nothwendige Existiren transscendiren, überschreiten, es muß mehr seyn, als nur dieses; da es aber in diesem Mehr nicht wieder das Seyende seyn kann, denn dieß ist es ja schon zum voraus, so wird es nur das Seynkönnende, und zwar das über sich, über sein unvordenkliches Seyn, hinaus Seynkönnende seyn können. Es wird nicht potentia actus seyn (Potenz eines Actus), denn dieses (actus) ist es ja a priori, also nur potentia potentiae. Dieses ist nun wohl einleuchtend genug. Allein wenn nun aber auch das in dem unendlich Seyenden eigentlich Seyende das nothwendig Existirende selbst ist, so wird dieses darum noch nicht sich als solches, es wird sich also auch noch nicht als das über den ursprünglichen actus hinaus Seynkönnende **wissen**, dieß muß also noch besonders gezeigt werden (nämlich, daß es sich als das über den unvordenklichen actus hinaus Seynkönnende weiß). Denn es ist bis jetzt das nur an und vor sich, d. h. das ohne sein Wollen und Wissen Seyende, das gerad aus Gehende, ohne Rückkehr auf sich selbst. Hier bedarf es also jedenfalls noch eines ergänzenden Gedankens. Das unvordenkliche Existiren ist ein allem Begriff zuvorgekommenes, also nicht durch den Begriff bestimmtes, insofern zwar ein nothwendiges, aber doch nur nur zufällig-nothwendiges, d. h. ein blindes. Als solches hat es das entgegengesetzte Seyn (das durch Uebergang a potentia ad actum gesetzte) nicht ausgeschlossen, sonst hätte ihm der Begriff desselben vorausgehen müssen. Dieses durch Uebergang a potentia ad actum mögliche Seyn hat nun zwar gar keinen Anspruch auf Wirklichkeit; es könnte von ihm als wirklichem gar nicht die Rede seyn, wenn nicht das unvordenkliche Seyn wäre, nun aber dieses ist, und zwar selbst blindlings, d. h. zufällig ist, dem so seyenden gegenüber hat auch das bloß zufällige Seyn ein Recht als eine Möglichkeit zu erscheinen, sich dem, was in dem

actu nothwendigen Existiren das eigentliche Selbst, das Wesen ist, zu zeigen, sich darzustellen. Ich brauche diese Ausdrücke, weil diese Möglichkeit für sich eine bloße Erscheinung ist, nur etwas ist gegenüber von einem, dem sie sich zeigt, dem sie bloß sagt, daß es selbst das Seynkönnende, das über sein unmittelbares Existiren hinaus Seynkönnende ist, daß es eben darum sich von diesem Seyn befreien, sich über dieses Existiren erheben kann, welches ihm jetzt erst gegenständlich wird, denn bis jetzt war das Seyn selbst an der Stelle des Subjekts; an dem Seynkönnen, als welches es sich sieht, hat es erst einen Standpunkt außer dem Seyn, ein *ποῦ*, von dem aus es sich in seinem Seyn bewegen, dieses gleichsam aus seinem Stand heben kann, nicht um es absolut aufzuheben, aber um es in einen negirten Zustand zu setzen, wie dieß schon erklärt worden.

Wir unterscheiden das actu nothwendig Existirende von dem, was das nothwendig Existirende selbst ist. Dieses ist vorerst bloß Idee, das, was wir in dem unvordenklichen Seyn voraussetzen: aber wenn es in diesem ist (dieß eben ist unsere Hypothese), so muß es durch die Erscheinung der entgegengesetzten Potenz auch selbst in seine Idee erhoben werden; d. h. es muß sich selbst sehen als das, was nicht mehr bloß dem Existiren, sondern der Natur nach das nothwendig Existirende ist, und dieses erst ist wirklich Gott, denn Gott ist, wie früher[1] erörtert worden, nicht das einfach Nothwendige, sondern er ist das nothwendig nothwendige Wesen, die natura necessaria, der, um diese zu seyn, des Existirens selbst nicht bedarf, der das nothwendig Seyende bleibt, auch wenn das nothwendige Seyn oder Existiren aufgehoben ist; dieses erst quod non per existentiam existit, d. h. quod existit, sed non per existentiam existit — dieses erst ist, was wir Gott nennen. Es gilt hier von dem Begriffe des bloß und zwar actu nothwendig Seyenden, von welchem sich namentlich Spinoza nicht losmachen kann, zu dem Begriffe des natura sua nothwendig Seyenden zu gelangen. Das Dialektische besteht hier darin, in dem actu nothwendigen Existiren das Zufällige zu erkennen. Wenn in dem bloß actu nothwendig Seyenden

[1] S. 159 ff. des vorhergehenden Bandes. D. H.

das nothwendig Seyende selbst ist, so muß diesem jenes Seyn, jener actus, als ein Zufälliges und demnach als ein Aufhebliches sich darstellen, nicht als ein unmittelbar und durch sich selbst Aufhebliches — dieß wäre unmöglich — aber wohl als aufheblich durch ein nachkommendes Seyn, durch ein Seyn außer ihm, welches demnach als Möglichkeit sich zeigen muß. Durch die Erscheinung der Potenz eines anderen Seyns erscheint das ihr zuvorgekommene bloß actu nothwendige Existiren selbst als ein Zufälliges, Aufhebliches, auch nicht seyn Könnendes. Aber eben damit wird das Existirende von seinem Existiren los und erscheint in seiner von diesem unabhängigen Nothwendigkeit. Im Grunde konnten wir doch von Anfang nur dieses **wollen**, das seiner Natur nach Nothwendige. Was sich unmittelbar und zunächst darstellte, das actu nothwendig Seyende, haben wir nur gesetzt, weil wir nicht anders konnten, also selbst nur gleichsam blindlings. Es ist die blinde Vernunft, welche nichts als das actu nothwendige Seyn setzt. Was wir das unvordenklich Seyende nannten, war, wie sich nun gezeigt, doch eigentlich nur der actus des actus purus, der als actus nur zufällig, nur das Unumgängliche war, aber vor dem eben darum der actus purus selbst nicht gesehen wurde. Indem nun aber der actus des actus purus aufgehoben wird, bleibt der actus purus selbst als Wesen zurück und wird als Wesen gesetzt. Der wahre Begriff Gottes ist kein anderer als eben, der actus purus selbst, d. h. der actus purus als Wesen zu seyn.

Daß wir dem actus purus selbst seinen actus vorausgehen lassen, der dann erst hinwegzuschaffen ist, ist in dieser Entwicklung unvermeidlich und könnte uns am wenigsten von denen vorgeworfen werden, welche in Gott negative Attribute setzen, d. h. solche, in welchen Gott noch nicht als solcher, nicht seiner Gottheit nach ist. Allerdings nur das Ewige, das von selbst Seyende (quod a se est) kann Gott seyn, so müßte man sich ausdrücken (und man möchte daher diese Attribute auch die apriorischen Attribute der Gottheit nennen): nur das Ewige kann Gott seyn, aber es ist nicht nothwendig Gott, es ist bloß a posteriori Gott, es ist kein nothwendiger Uebergang von den negativen

zu den positiven Attributen Gottes, unter welche Vorsehung, Weisheit, Güte und alle die gehören, durch welche Gott erst eigentlich Gott ist, und die Theologie hat bis jetzt diesen Uebergang auch nicht gefunden. Die negativen Attribute für sich allein führen auf Pantheismus, die positiven erst auf den Begriff dessen, was wir den wahren Gott nennen können.[1] Ohne das vorausgesetzte unvordenkliche, d. h. (nach der früheren Erklärung) zufällig-nothwendige, insofern blinde Seyn — könnte Gott gar nicht Gott seyn; denn er könnte nicht das Uebersehende, nicht Herr des Seyns, also überhaupt nicht der Herr seyn, als welchen wir ihn doch wollen müssen, wenn wir ihn überhaupt wollen: — aber die Gottheit dieses a priori Seyenden läßt sich allerdings nur a posteriori beweisen. Indeß ist jenes allem zuvorkommende Seyn in dem Gott von selbst, d. h. ohne sein Zuthun ist, dieses Seyn, das er voraus — sogar sich selbst voraus — hat, und ohne das er nicht Gott seyn könnte, dieses Seyn ist selbst nur ein Gedanke des Augenblicks, von dem sogleich hinweggegangen wird, es ist nur eine Voraussetzung der Sache, nicht der Zeit nach. Sowie er in jenem unvordenklichen Seyn ist, also von Ewigkeit weiß er auch, dieses actus des nothwendigen Existirens nicht zu bedürfen, er weiß, daß er auch ohne diesen, daß er über dieses Existiren hinaus das nothwendig Existirende ist, und gerade darin ist seine Gottheit.

Von Ewigkeit also sieht er sich als Herrn, sein unvordenkliches Seyn aufzuheben, allerdings nicht absolut es aufzuheben, aber es zu suspendiren, damit es ihm so mittelst eines nothwendigen Processes zum selbstgesetzten, zum freigewollten und so erst göttlich nothwendigen Seyn werde. Er sieht sich, sage ich, als Herrn, dieß zu thun; aber fragen wir jetzt, warum sollte er es wirklich thun? Bis jetzt blieb alles nur innerhalb der Möglichkeit, aber wie kann Gott nun vermocht seyn, das, was ihm als Möglichkeit erscheint, sein unvordenkliches Seyn aufzuheben, und an dieses unbegreiflichen Seyns Stelle ein begreifliches Seyn zu setzen — dieses, was ihm als Möglichkeit erscheint, wirklich zu thun? Eine beim nächsten stehen bleibende Dialektik könnte sich mit

[1] Vergl. hierzu Philosophie der Mythologie, S. 61, Anm. D. H.

dem schon Erwähnten begnügen, für hinlänglich halten, zu sagen: Gott nimmt die Potenz des entgegengesetzten Seyns, durch die ihm sein unvordenkliches Existiren ex actu gesetzt und potentialisirt wird, an, um sein nicht selbst gesetztes in ein selbst gesetztes und gewolltes Seyn zu verwandeln, um die unvermittelte aber darum blinde Affirmation seines Seyns in eine durch Negation vermittelte zu verwandeln. Aber für wen sollte er dieses thun? Für sich selbst? Unmöglich; denn er weiß zum voraus, daß jenes actu nothwendige Seyn sich als dieses bewähren, wiederherstellen wird. Um seiner selbst willen hätte er also jene Spannung der Negation des unvordenklichen Seyns nicht zu setzen. Ja, wenn wir uns bestimmter ausdrücken wollen, müssen wir sagen: wenn Gott dieß bloß um sein selbst willen thun könnte, würde er es unstreitig nicht thun; wozu sollte ihm ein Proceß dienen, der für ihn selbst keinen Zweck hätte? Er kann sich also zu diesem Processe nur entschließen wegen etwas außer sich, praeter se („außer" ist = praeter und extra, vom zweiten aber ist hier nicht die Rede); er kann sich zur Suspension seines actu ewigen Seyns nur entschließen wegen etwas außer sich — nicht wegen etwas, das schon außer ihm wäre, sondern wegen etwas, das erst durch diesen Proceß wirklich würde, und dessen Möglichkeit er eben durch die ihm unmittelbar sich darstellende Potenz vermittelt sieht. Erst als Herr, ein von dem seinen verschiedenes Seyn hervorzubringen, erst darin ist Gott ganz von sich hinweg; in diesem von sich Hinwegseynkönnen besteht aber für Gott wie seine absolute Freiheit so seine absolute Seligkeit. Diese Behauptung könnte denen auffallen, welche als das einzige von Gott zu Wissende nur jenen letzten Begriff der negativen Philosophie ansehen, nach welchem er also nur das ewige, d. h. immerwährende Subjekt-Objekt wäre, oder, wie Aristoteles denselben Gedanken ausgedrückt hat, **ὁ τὸν ἅπαντα χρόνον ἑαυτὸν νοῶν**. Als bloße Begriffsbestimmung genommen, würde am Ende mit diesem Aristotelischen Ausdrucke nichts gesagt seyn, als daß Gott seinem Wesen nach das immerwährend bei-sich-Seyende, sich selbst Bewußte ist. Und Aristoteles hat offenbar damit bloß den Begriff, das Wesen Gottes beschreiben wollen, in

diesem Sinn gibt er sich alle Mühe, jenes immerwährende bei-sich-Seyn als den an sich seligen, ja als den seligsten Zustand zu beschreiben, denn das höchste Vergnügen, sagt er[1], ist überall im actus, z. B. im Wachen, im Denken, im Empfinden ist mehr Freude als im Schlafen, als im Nichtdenken, Nichtempfinden. Das höchste Wesen ist aber nicht bloß Potenz des Denkens, wie in uns eine bloße Potenz des Denkens ist, die regelmäßig im Schlafe verschwindet und oft genug bei manchem auch außer der Zeit, ja zu ganz unrechter Zeit, einschläft; Gott ist vielmehr immerwährender actus des Denkens, und da er nichts anderes als das Göttlichste denken kann, so kann er ohne Aufhören nur das sich selbst Denkende seyn. Wie gesagt, wenn von dem bloßen Begriff, d. h. von der bloßen Natur Gottes, die Rede ist, mögen wir dieß gelten lassen. Wenn aber eben darin auch die Aktivität des wirklichen Gottes bestehen soll, so müßten wir dieses immerwährende sich selbst Denken vielmehr als den peinlichsten Zustand ansehen. Peinlicher kann es gewiß nichts geben, als ohne Aufhören nur sich selbst und also an sich selbst zu denken. Der Mensch verlangt vielmehr von sich hinweg, als an sich zu haften, wie die an sich haftenden Menschen wahrlich weit nicht die glücklichsten und in der Regel am wenigsten im Stande sind, etwas außer sich, etwas wahrhaft von ihnen Unabhängiges — Objektives — geistig hervorzubringen. Johannes Müller schreibt in einem seiner Briefe: Ich bin nur glücklich, wenn ich producire. Darin wird ihm jeder beistimmen, der nicht etwa selbst mit geistiger Improduktivität geschlagen ist. Im Produciren aber ist der Mensch nicht mit sich selbst, sondern mit etwas außer sich beschäftigt, und gerade darum ist Gott der große Selige, wie ihn Pindar nennt, weil alle seine Gedanken immerwährend in dem sind, was außer ihm ist, in seiner Schöpfung. Er allein hat mit sich nicht zu thun, denn er ist seines Seyns a priori sicher und gewiß. Allerdings also ist der Proceß, den Gott sich durch die ihm erscheinenden Potenzen vermittelt sieht, der Proceß einer Suspension und dadurch gesetzten oder vermittelten Wiederherstellung seines nothwendigen Seyns. Aber zwischen jener Aufhebung und dieser Wiederherstellung liegt die ganze

[1] Magna moral. II.

Welt. Das unvordenkliche Seyn wird nur hinweggenommen, um der Schöpfung Raum zu geben (darum, weil etwas hinweggenommen ist, damit die Schöpfung entsteht, ist der Raum die apriorische Form alles endlichen Seyns). Die Welt ist gar nichts anderes als der suspendirte actus des nothwendigen göttlichen Existirens, nicht das suspendirte Wesen: denn dieses ist das Unaufhebliche, das durch die Aufhebung des actus nur in sich selbst erhöht wird.

Gott entäußert nicht sich zur Welt, wie man jetzt zu sagen pflegt, er erhebt sich vielmehr in sich selbst, in seine Gottheit, dadurch, daß er Schöpfer ist, er tritt eben damit in seine Gottheit. Entäußert ist er in dem blinden, unvordenklichen Existiren; indem er dessen sich entäußert, dieses Existiren außer sich (als ein Anderes von sich) setzt, geht er damit in sich selbst, in seinen Begriff, außer dem er war — eben im unvordenklichen Seyn[1]. Zugleich nun aber suspendirt Gott den actus seines nothwendigen Existirens, nicht bloß um ihn wiederherzustellen, sondern um ein von ihm, von Gott, verschiedenes Seyn an dessen Stelle zu setzen. Um hierüber zuerst im Allgemeinen zu sprechen, so hat Gott in jenem bloß seyn Könnenden, das von Ewigkeit her sich ihm darstellt, das nur etwas ist, wenn er will, und nichts ist, wenn er nicht will, Gott hat an diesem Seynkönnenden als realem, nicht mehr bloß gedachten, Princip dieselbe Indifferenz, dasselbe seyn und nicht seyn Könnende, das wir in der logischen Philosophie als materia prima alles Denkens und alles zu Denkenden bestimmt haben: so hat also auch Gott an diesem seyn und nicht seyn Könnenden nun den realen Grund, aus dem alles aufsteigt, aus dem er alle jene Momente, die in der negativen Philosophie bloß als Möglichkeiten vorkommen, als Wirklichkeiten hervorrufen kann. Was in der negativen Philosophie gleichsam vorbildlich war, ist hier als wirklich. Dieselben Potenzen, die sich uns in der negativen Philosophie als apriorische darstellten, und uns alles Concrete vermittelten, kommen hier (in der positiven) wieder, aber nicht als bloße Potenzen, d. h. nicht als solche, die dem Seyn vorausgehen, sondern die das Seyn, und zwar das als Wesen gesetzte Seyn, zu ihrer

[1] Vergl. hierzu Philosophie der Mythologie S. 230. D. H.

Voraussetzung, und dadurch zugleich zu ihrer unauflöslichen Einheit haben. Das, was diese Potenzen zusammenhält, ist eben der zum Wesen erhobene actus purus, der als übersubstantielle Einheit auch durch nichts Substantielles überwindlich ist. Die Potenzen stellen das bloß materielle Existiren vor, der purus actus als Wesen gesetzt ist über die bloße Materie des Seyns erhaben, die übermaterielle, eben darum unauflösliche und unüberwindliche Einheit, welche die Potenzen, welche also z. B. das erst entstandene, und zwar ex improviso entstandene Seyn und das von ihm negirte — also mit ihm in Spannung stehende — Urseyn nicht auseinander läßt, sie zwingt, uno eodemque loco zu seyn, und so die materiellen Ursachen eines Processes zu seyn, dessen übermaterielle Ursache sie selbst (die Einheit) ist. Auf solche Weise also wird die unauflösliche Einheit zur Ursache eines Processes überhaupt. Denken wir uns zum voraus dessen Erzeugtes, so wird dieses die alle apriorischen Möglichkeiten begreifende Wirklichkeit, es wird ein πᾶν, ein All, eine Welt seyn, die als eine logische zugleich eine reale ist, und als eine reale zugleich eine logische.

Der Punkt nun aber, woran sich der in Aussicht gestellte und Gott als möglich gezeigte Proceß anknüpft, liegt allein in jenem zuvor nicht gesehenen, ex improviso als möglich hervorgetretenen Seyn, welches seiner Natur nach nur als das zufällige erscheinen kann, aber in seinem Hervortreten das unvordenkliche Seyn als das immer gewesene bereits Daseyende vor sich findet (hier ist das Wort Daseyn in seiner eigentlichen Bedeutung). Aber auch voraus schon wird Gott durch jene Möglichkeit sich nicht nur in seinem über das unvordenkliche Seyn Hinausseynkönnen, sondern eben damit zugleich seines unvordenklichen Seyns inne, so daß er sich in der Mitte zwischen beiden und als ein Drittes, von beiden Freies sieht. Durch das Seynkönnen frei vom Seyn, ist dieses Dritte selbst-Potenz, selbst-Können, insofern reines Subjekt; durch das Seyn frei vom Können, ist es insofern gegen das Können selbst-Seyn, selbst Objekt; also es ist in Einem und Demselben Subjekt **und** Objekt, also überhaupt das unzertrennliche Subjekt-Objekt, das unzertrennlich seiner selbst Gegenständliche, sich

selbst Besitzende, nothwendig bei-sich-Bleibende, was weder mehr Subjekt noch Objekt allein seyn kann, was Subjekt und Objekt seyn muß, und also Geist ist. Dieses sind die drei Momente, aus denen sich in der göttlichen Anschauung oder im göttlichen Vorsatz unmittelbar der Prototyp aller Existenz zusammensetzt, wie er schon der negativen Philosophie zu Grunde lag. Denn der Anfang alles Existirenden, nämlich der Anfang alles Existirenden in ihm selbst, ist das bloße Subjekt zum Seyn, das insofern selbst noch nicht seyend nur das ist, was seyn kann, das bloße Subjekt zum Seyn, aber noch ohne Seyn, und demnach als bloße Potenz, bloßes Können, zu denken: dieses ist der innere Anfang alles Existirens — der An-fang, weil es eben durch sein unendliches Nichtseyn die anziehende Potenz des eben so unendlichen Seyns ist, welches darum das Zweite, und nur das Zweite ist. Anfangen und Anziehen sind schon dem Worte nach gleichbedeutende Begriffe; im Anziehen liegt der Anfang. Jene potentia ultima — durch ihre unendliche Negativität ist sie die anziehende Potenz des eben so unendlichen Seyns, welches darum das Zweite und mit ihr zusammen erst das Seyende ist, aber das noch zertrennliche Seyende, indem das, was das Subjekt des Seyns ist, sich von diesem abwenden und selbst für sich ein Seyendes werden kann; seiner Bestimmung nach hineingewendet gegen das unendliche Seyn, ihm Subjekt, soweit intransitives Können, kann es ebenso wohl sich herauswenden, als transitive Potenz selbst in das Seyn übergehen, wo es dann ebenso ausschließend und zurückstoßend auf das unendliche Seyn wirkt als zuvor anziehend und festhaltend. Aber eben weil das Seyende, welches allerdings schon mit dem reinen Subjekt als dem Anziehenden und dem Objekt als dem Angezogenen gesetzt ist, weil dieses Seyende ein Zertrennliches ist, so ist das vollkommen Seyende erst mit dem Dritten, welches in Einem und Demselben Subjekt und Objekt, also das unzertrennliche Subjekt-Objekt ist, mit diesem erst ist das vollkommen Seyende gesetzt, ohne daß man jedoch sagen könnte, dieses für sich sey das Vollkommene oder das Absolute: dieses darum nicht, weil es doch nicht für sich allein seyn könnte, weil es doch nur als das

Dritte möglich ist. Aus dem also, was sich ihm darstellt, dem unmittelbaren Seynkönnen, dem unvordenklichen Seyn und dem, was über beiden, frei von beiden ist, setzt sich Gott jenen Prototyp aller Existenz zusammen, aus dem allein alles wirkliche Existiren hervorgeht. Aber er hat dieß Urbild noch nicht als verwirklicht in sich. Um es zu verwirklichen, muß das, was in ihm das Seynkönnen ist, sich herauswenden, selbst seyend werden, dadurch das unvordenkliche Seyn aufheben, nämlich es in die Höhe heben, also es steigern, in die Potenz erheben. Unvermeidlich wird nun aber eben dadurch auch das Dritte, das unzertrennliche Subjekt-Objekt, ausgeschlossen und negirt. Damit gehen indeß die drei Elemente alles Existirens nicht absolut auseinander, denn eben Gott ist in ihnen das unüberwindlich Eine, auch in der gegenseitigen Spannung und Ausschließung sie dennoch zusammenhaltend; aber damit ist Widerspruch unter ihnen, mit dem Widerspruch ein nothwendiger Proceß gesetzt, durch welchen das, was reines Subjekt, und als solches das Tragende der ganzen Einheit seyn sollte, wieder in das Subjekt, das reine Können, überwunden, und so jenes Urbild des Existirenden, das Gott finaliter allein wollen kann, verwirklicht wird. Aber zwischen dem verwirklichten Urbilde und der ersten durch den göttlichen Willen gesetzten Spannung liegen alle die Momente des Processes, die wir schon in der negativen Philosophie als mögliche vorhersehen, diese kehren hier als Momente eines nothwendigen Processes wieder.

Erste Vorlesung in Berlin.

15. November 1841.

Meine Herren!

Ich fühle die ganze Bedeutung dieses Augenblicks, ich weiß, was ich mit demselben auf mich nehme; wie könnte ich es mir selbst verhehlen oder wie Ihnen verbergen wollen, was durch meine bloße Erscheinung an dieser Stelle ausgesprochen und erklärt ist? Gewiß, m. H., hätte ich nicht die Ueberzeugung, durch meine Anwesenheit der Philosophie einen wesentlichen, ja einen größern Dienst zu leisten, als ich ihr je früher zu leisten im Stande gewesen; so stünde ich nicht vor Ihnen. Dieses also ist mein Glaube: allein ich bin weit entfernt zu erwarten, und kann noch weniger daran denken zu verlangen, daß dieß auch die allgemeine Meinung über mich sey. Nur so viel hoffe ich zu erlangen, daß niemand mich mit Mißgunst an dieser Stelle sehe; daß man mir willig Zeit und Raum gönne zu der ausführlichen Antwort auf das Dic cur hic, die ich durch die ganze Folge meiner Vorträge zu ertheilen im Begriff stehe. Habe ich doch auch andern Raum gelassen, keinem gewehrt, das gleiche Ziel in der Wissenschaft mit mir zu erreichen! Bin ich in derselben zu etwas gelangt, das werth ist, hier vorgetragen zu werden und die Aufmerksamkeit einer Versammlung, wie ich sie hier vor mir sehe, in Anspruch zu nehmen, — der Weg dazu stand jedem offen, und niemand kann sagen, daß ich ihm durch Eile zuvorgekommen.

Es sind jetzt vierzig Jahre, da gelang es mir, ein neues Blatt in der Geschichte der Philosophie aufzuschlagen; die eine Seite desselben ist jetzt voll geschrieben; gern hätte ich einem andern überlassen, das

Facit, das Resultat derselben zu ziehen, das Blatt umzuwenden, und eine neue Seite anzufangen.

Wenn ich versichere, daß ich die ganze Größe und Schwierigkeit der übernommenen Aufgabe gefühlt, und sie dennoch nicht abgelehnt habe: so spricht sich darin allerdings das Bewußtseyn eines entschiedenen Berufs aus. Aber ich habe diesen Beruf nicht mir selbst gegeben, er ist mir ohne mein Zuthun geworden; nun er mir geworden, darf ich ihn auch nicht verleugnen noch gering achten. Ich habe mich nicht aufgeworfen zum Lehrer der Zeit, wäre ich ein solcher, so hätte die Zeit selbst mich dazu gemacht, und ich würde mir kein Verdienst dabei zuschreiben, denn was ich für die Philosophie gethan, ich habe es nur in Folge einer mir durch meine innere Natur auferlegten Nothwendigkeit gethan.

Die Umstände nöthigen mich, bei dieser Gelegenheit von mir selbst zu reden: doch eitles Selbstrühmen ist mir fern. Der Mann, der, nachdem er das Seinige für die Philosophie gethan hatte für geziemend erachtete, nun auch andere frei gewähren und sich versuchen zu lassen, der, selbst vom Schauplatz zurückgezogen, inzwischen jedes Urtheil schweigend über sich ergehen ließ, ohne selbst durch den Mißbrauch, der von diesem Schweigen, durch Verfälschungen selbst des geschichtlichen Hergangs der neuern Philosophie gemacht wurde, sich bewegen zu lassen, es zu brechen; der im Besitz — nicht einer nichtserklärenden, sondern einer sehnlichst gewünschte, dringend verlangte wirkliche Aufschlüsse gewährenden, das menschliche Bewußtseyn über seine gegenwärtigen Grenzen erweiternden Philosophie ruhig sagen ließ: es sey mit ihm gar aus, und der dieß Schweigen, ganz und vollständig, nicht eher bricht, als bis eine unzweifelhafte Pflicht ihn dazu auffordert, bis ihm unwidersprechlich klar geworden, jetzt sey die Zeit gekommen, das entscheidende Wort zu sprechen: dieser Mann, m. H., hat wohl gezeigt, daß er der Selbstverleugnung fähig ist, daß er nicht an voreiliger Einbildung leidet, daß es ihm um mehr als um eine vorübergehende Meinung, als um einen flüchtigen, schnell zu erlangenden Ruhm zu thun ist.

Lästig, das fühle ich, muß ich wohl zum Theil seyn. Man hatte mich untergebracht, ich war construirt, man wußte aufs genauste, was an mir war. Nun soll man mit mir von vorn anfangen und einsehen, daß doch etwas in mir gewesen, von dem man nicht wußte.

Der natürlichen Ordnung der Dinge gemäß sollte statt meiner an dieser Stelle ein jüngerer der Aufgabe gewachsener Mann stehn. Er komme — ich werde ihm mit Freuden den Platz einräumen. Habe ich doch so manche treffliche jüngere Talente bedauert, die ich aller Orten sich mit Mitteln und Formen abmühen sah, von denen ich wußte, daß sie zu nichts führen können, daß ihnen nichts abzugewinnen sey: wie gern hätte ich sie an mich gezogen, wie gern denen geholfen, die von mir nichts wissen wollten! Nun ich sehen mußte, daß ich selbst Hand anlegen müsse, wenn zu Stande kommen sollte, was ich als nothwendig, als gefordert durch die Zeit, durch die ganze bisherige Geschichte der Philosophie erkannte, und daß ich für dieses Werk eigentlich aufgespart worden — da, als von mir verlangt wurde, in dieser Metropole der deutschen Philosophie, hier wo jedes tiefer gedachte Wort für ganz Deutschland gesprochen, ja selbst über die Grenzen Deutschlands getragen wird, wo allein die entscheidende Wirkung möglich war, wo jedenfalls die Geschicke deutscher Philosophie sich entscheiden müssen, hier als Lehrer zu wirken: da, in einem so bedeutenden Moment, und nachdem Gott so lang das Leben mir gefristet, der Philosophie, die der Schutzgeist meines Lebens gewesen, nicht zu fehlen, mußte ich als unabweisliche Pflicht erkennen, und nur dieser Gedanke, diese klare Ueberzeugung allein konnte mich entscheiden.

Zwar ich leugne nicht, viel anderes stand vor mir, das mich bewegen konnte. Einem König, wenn auch nur kurze Zeit, zu dienen, den ein glorreicher Thron nicht höher erhebt, als er durch Eigenschaften des Herzens und des Geistes erhoben wird, dem längst meine Verehrung gewidmet war, ehe der königliche Purpur ihn schmückte; das Land und Volk, dessen sittlicher und politischer Kraft jeder echte Deutsche von Kindheit an zu huldigen gewöhnt, und durch die letzten, ewig

denkwürdigen Ereignisse aufs neue zu huldigen gelehrt worden: die Stadt, die zuerst genannt wird, wenn von den Sitzen der Wissenschaft und immer fortschreitenden Bildung in Deutschland die Rede ist, die zwar wie ein großes mächtiges Wasser nicht von jedem leichten Hauch bewegt wird, und auch wohl zuweilen retardirend gewirkt hat (ich erinnere an die Zeit, wo bereits Kants Philosophie in ganz Deutschland, nur nicht in der Hauptstadt seines Vaterlandes Wiederhall gefunden), die aber dagegen auch das einmal erkannte Tüchtige mit Macht ergreift und fördert: sodann dieser Kreis von Männern der Wissenschaft, den vornehmsten Zierden dieser Stadt, unter denen ich viele, zum Theil von Jugend auf, mir befreundete, andere längst hochverehrte. Männer wußte, mit denen vereint zu leben, vereint zu wirken ich jeder Zeit mir zur Freude, zum Glück gerechnet hätte: endlich diese Jugend, von der bekannt ist, daß sie dem Ruf der Wissenschaft zu folgen gewohnt ist, daß sie, wenn ihr ein würdiges Ziel vorgehalten wird, vor Schwierigkeiten nicht erschrickt, sondern wo ihr nur die Spur und Fährte echter Wissenschaft gezeigt ist, freudig auf den Weg sich stürzt und selbst dem Lehrer voraneilt — dieß alles, m. H., waren Anziehungskräfte von großer, ja fast unwiderstehlicher Gewalt, aber dieß alles, so mächtig es war, hätte doch andern Betrachtungen weichen müssen, die so nahe liegen, daß ich sie eben darum nicht anzuführen nöthig habe. Nur erst als ich in der ohne alles Zuthun mir gewordenen Aufforderung ein Gebot erkennen mußte, dem ich widerstreben nicht dürfte, nicht könnte, ohne meinen letzten und höchsten Lebensberuf zu verfehlen: da war ich entschlossen, und so trete ich denn auch entschlossen und mit der Ueberzeugung unter Sie, daß, wenn ich je etwas, es sey viel oder wenig, für die Philosophie gethan, ich hier das Bedeutendste für sie thun werde, wenn es mir gelingt, sie aus der unleugbar schwierigen Stellung, in der sie sich eben befindet, wieder hinaus zu führen in die freie, unbekümmerte, von allen Seiten ungehemmte Bewegung, die ihr jetzt genommen ist: denn diese Schwierigkeiten, mit denen die Philosophie zu ringen hat, sind offenbar und lassen sich nicht verheimlichen.

Noch nie hat sich gegen die Philosophie eine so mächtige Reaktion von Seiten des Lebens erhoben, als in diesem Augenblick. Dieß beweist, daß die Philosophie bis zu jenen Lebensfragen vorgedrungen ist, gegen die es keinem erlaubt, ja möglich ist, gleichgültig zu seyn. So lange sich die Philosophie in ihren ersten Anfängen oder auf den ersten Stufen ihres Fortschreitens befindet, kümmert sich niemand um sie, der nicht selbst Philosophie zum Geschäft seines Lebens gemacht hat. Alle andern erwarten die Philosophie bei ihrem Ende, für die Welt erlangt sie erst Wichtigkeit durch ihre Resultate.

Nur tiefe Unerfahrenheit indeß könnte sich einbilden, daß die Welt bereit sey, jedes Resultat, das man ihr als Ergebniß gründlicher und strenger Wissenschaft versichert oder darstellt, jedes Resultat ohne Unterschied sich auflegen zu lassen. Wäre dem so, so müßte sie nach Umständen z. B. auch einer wesentlich unsittlichen oder selbst die Grundlagen der Sittlichkeit in sich aufhebenden Lehre sich unterwerfen. Dieß erwartet aber niemand von ihr, und es ist noch kein Philosoph erfunden worden, der ihr dieß zugemuthet hätte. Sie würde sich nicht damit abweisen lassen: sie verstehe die Principien nicht, nicht den künstlichen und verwickelten Gang der Beweise, sondern, ohne nach diesen sich umzusehen, würde sie behaupten, daß eine Philosophie, die zu solchen Resultaten gelangt sey, auch in ihren Principien nicht richtig seyn könne. Was römische Sittenlehrer vom Nützlichen gesagt: nihil utile nisi quod honestum, müsse auch von dem Wahren gesagt werden. Was nun aber in Bezug auf das Sittliche jeder zugesteht, das muß auch von allen anderen das menschliche Leben zusammenhaltenden Ueberzeugungen, also vorzüglich von den religiösen gelten. Keine Philosophie, die auf sich etwas hält, wird zugestehen, daß sie in Irreligion ende. Die Philosophie befindet sich nun aber grade in der Lage, daß sie in ihrem Resultat religiös zu seyn versichert, und daß man ihr dieß nicht zugibt, namentlich ihre Deduktionen christlicher Dogmen nur für Blendwerk gelten läßt. Dieß sagen selbst einige ihrer getreuen oder ungetreuen Schüler. Wie es sich verhalten möge, ist vorerst gleichgültig: genug, daß der Verdacht erregt worden, die Meinung vorhanden ist.

Das Leben behält aber am Ende immer Recht, und so droht denn zuletzt von dieser Seite wirklich der Philosophie selbst Gefahr. Schon stehen sie bereit, die gegen eine bestimmte Philosophie zu eifern vorgeben, aber im Grunde alle Philosophie meinen, und in ihrem Herzen sagen: Philosophie soll überhaupt nicht mehr seyn. Auch ich bin hiebei nicht unbetheiligt, denn der erste Impuls zu dieser Philosophie, die nun so allgemein wegen ihrer religiösen Resultate übel angesehen wird, ist, wie man dafür hält, von mir ausgegangen. Wie werde nun ich mich dabei benehmen? Gewiß, ich werde keine Philosophie von Seiten ihrer letzten Ergebnisse angreifen, was ohnedieß nicht leicht ein philosophischer, die ersten Begriffe zu beurtheilen fähiger Mann thun wird. Zudem ist es bekannt genug, daß ich gleich von vorn herein mit den Anfängen jener Philosophie mich wenig zufrieden und nichts weniger als übereinstimmend erklärt habe. Demgemäß möchte man denken, ich werde mir zum Hauptgeschäft machen, jenes System zu bestreiten, dessen Resultate eine solche Aufregung gegen Philosophie hervorgebracht haben. So ist es nicht, meine Herren. Vermöchte ich nur dieses, so wäre ich nicht hier; so gering denke ich nicht von meinem Beruf. Ein solches unerfreuliches Geschäft überlasse ich gern andern. Unerfreulich nenne ich es; denn es ist schon immer traurig, etwas, das mit besonderer Energie zusammengefügt worden, von selbst sich auflösen zu sehen. Die geistige und moralische Welt ist in sich so zertrennt, so zur Anarchie geneigt, daß man froh seyn darf, wenn, wie immer, wenn auch nur für den Augenblick ein Vereinigungspunkt gegeben ist. Noch trauriger aber ist etwas zu zerstören, wenn man nichts an dessen Stelle zu setzen hat. Mach' es besser! sagt man mit Recht dem, der bloß tadelt, und eben so Recht hatte ein Mann, den ich aufrichtig bedaure, nicht mehr unter den Lebenden hier gefunden zu haben, der mit lobenswerther Offenheit sagte: „ein System müsse man einmal haben, und ein System könne nur durch ein System widerlegt werden, so lang dem bestehenden kein anderes haltbares entgegengesetzt sey, möge man ihn bei diesem lassen"[1].

In dem nun, was er vom System sagt, gebe ich ihm Recht:

[1] Gans, Vorrede zu Hegels Philosophie des Rechts. S. XIV.

Einzelnes thut es allerdings nicht mehr, einzeln (man ist davon überzeugt) kann nichts eigentlich gewußt werden. Und auch darin hat derselbige Mann nicht Unrecht, seine Verwunderung zu äußern, daß der Urheber der Identitäts-Philosophie, wie verlaute, von dem, was ihn ausgezeichnet, von seinem Principe abgewichen sey und in dem „wissenschaftlich undurchdrungenen Glauben", in der Geschichte ein Asyl gesucht habe, unter dem sich seine neue Philosophie unterstelle. Darüber nur dürfte ich nun meinerseits mich verwundern, daß der sonst so kluge und einsichtsreiche Mann nicht, eh' er seine Verwunderung an den Tag gegeben, sich erkundigt hat, ob es denn mit dem, was verlaute, auch seine Richtigkeit habe: denn wenn er lebte, würde er durch die Folge dieser Vorträge erfahren, wie ganz anders es sich in der Wirklichkeit verhält, als man ihm glauben gemacht.

Also — Polemik, was man gewöhnlich so nennt; als Zweck wird sie nie erscheinen und jedenfalls nur als Nebensache vorkommen. Allerdings so lehrreich, als ich ihn wünsche, würde dieser Vortrag nicht seyn, wenn ich nicht zugleich in die Vergangenheit zurücksähe, den Gang der bisherigen Entwickelung nachwiese; allein ich werde dabei weniger bemüht seyn zu zeigen, worin dieser oder jener, als worin wir alle gefehlt, was uns allen gemangelt, um in das gelobte Land der Philosophie wirklich durchzudringen. Hat einer mehr geirrt, so hat er mehr gewagt; hat er sich vom Ziel verlaufen, so hat er einen Weg verfolgt, den die Vorgänger ihm nicht verschlossen hatten.

Nicht um mich über einen andern zu erheben, bin ich gekommen, sondern um meinen Lebensberuf bis zum Ende zu erfüllen.

Die Erkenntniß der Wahrheit mit völliger Ueberzeugung ist ein so großes Gut, daß dagegen, was man sonst Existimation nennt, Meinung der Menschen und alle Eitelkeit der Welt für gar nichts zu rechnen ist.

Ich will nicht Wunden schlagen, sondern die Wunden heilen, welche die deutsche Wissenschaft in einem langen, ehrenhaften Kampfe davon getragen, nicht schadenfroh die vorhandenen Schäden aufdecken, sondern sie wo möglich vergessen machen. Nicht aufreizen will ich, sondern

versöhnen, wo möglich als ein Friedensbote treten in die so vielfach und nach allen Richtungen zerrissene Welt. Nicht zu zerstören bin ich da, sondern zu bauen, eine Burg zu gründen, in der die Philosophie von nun an sicher wohnen soll; aufbauen will ich auf dem Grunde, der durch die früheren Bestrebungen gelegt ist. Nichts soll durch mich verloren seyn, was seit Kant für echte Wissenschaft gewonnen worden: wie sollte ich zumal die Philosophie, die ich selbst früher begründet, die Erfindung meiner Jugend, aufgeben? Nicht eine andere Philosophie an ihre Stelle setzen, sondern eine neue, bis jetzt für unmöglich gehaltene Wissenschaft ihr hinzufügen, um sie dadurch auf ihren wahren Grundlagen wieder zu befestigen, ihr die Haltung wieder zu geben, die sie eben durch das Hinausgehen über ihre natürlichen Grenzen — eben dadurch verloren hat, daß man etwas, das nur Bruchstück eines höheren Ganzen seyn konnte, selbst zum Ganzen machen wollte — dieß ist die Aufgabe und die Absicht.

Es ist eine große Sache darum, daß die Philosophie in dieser Zeit eine allgemeine Angelegenheit geworden ist; selbst die erwähnte Aufregung, diese Bewegung der Gemüther, die ich bei meinem Auftreten um mich wahrnehmen konnte, zeigt, daß die Philosophie aufgehört hat, bloß eine Sache der Schule zu seyn, daß sie eine Sache der Nation geworden ist. Die Geschichte der deutschen Philosophie ist von Anfang verflochten in die Geschichte des deutschen Volks. Damals, als es die große That der Befreiung in der Reformation vollbrachte, gelobte es sich selbst, nicht zu ruhen, bis alle die höchsten Gegenstände, die bis dahin nur blindlings erkannt waren, in eine ganz freie, durch die Vernunft hindurchgegangene Erkenntniß aufgenommen, in einer solchen ihre Stellung gefunden hätten. In der Zeit der tiefsten Erniedrigung hielt Philosophie den Deutschen aufrecht, über den Trümmern untergegangener Herrlichkeit hielten Männer von Kraft das Panier deutscher Wissenschaft hoch empor, um das die beste Jugend sich sammelte. In den Schulen der Philosophen — wer gedenkt hier nicht Fichtes, wer nicht zugleich Schleiermachers? — fanden manche die Entschlossenheit, in den Kämpfen um Philosophie den Muth und

die Besonnenheit, die sich nachher auf ganz andern Schlachtfeldern erprobte. — Auch später noch blieb Philosophie der Deutschen Ruhm und Erbtheil. Sollte nun diese lange ruhmvolle Bewegung mit einem schmählichen Schiffbruch enden, mit Zerstörung aller großen Ueberzeugungen und somit der Philosophie selbst? Nimmermehr! Weil ich ein Deutscher bin, weil ich alles Weh und Leid wie alles Glück und Wohl Deutschlands in meinem Herzen mitgetragen und mitempfunden, darum bin ich hier: denn das Heil der Deutschen ist in der Wissenschaft.

Mit solcher Gesinnung bin ich hergekommen, ohne andere Waffe als die der Wahrheit, ohne auf einen andern Schutz Anspruch zu machen, als den diese in ihrer eignen Stärke hat, ohne ein anderes Recht für mich zu begehren, als das ich jedem unverkümmert erhalten wünsche, das Recht der freien Forschung und ungehemmten Mittheilung des Erforschten. So gesinnt trete ich in Ihre Mitte. Ich komme mit dem ganzen Ernst meines Geistes und meines Herzens. Mir ist es Ernst, möge es auch denen Ernst seyn, die mich hören werden! Mit Liebe begrüße ich Sie, nehmen Sie auch mich mit Liebe auf! Der Lehrer vermag viel, aber er vermag nichts ohne die Schüler. Ich bin nichts ohne Sie, nichts ohne Ihr bereitwilliges Entgegenkommen, ohne Empfänglichkeit, ohne Eifer auf Ihrer Seite. Hiemit weihe ich mich dem übernommenen Beruf, ich werde für Sie leben, für Sie arbeiten und nicht müde werden, so lang' ein Hauch in mir ist, und so weit derjenige es verstattet, ohne dessen Willen kein Haar von unserem Haupte fällt, geschweige ein tiefempfundenes Wort, ein echtes Erzeugniß unseres Innern, ein Lichtgedanke unseres nach Wahrheit und Freiheit ringenden Geistes verloren geht.

Zu verbessern in Abth. 2, Bd. III.

Seite 27, Zeile 12 v. o. statt würde zu lesen: würden.

„ 32, „ 7 v. o. statt jedes zu lesen: jenes.

„ 65, „ 10 v. u. statt an die zu lesen: an der.

„ 275, „ 14 v. u. statt περιπροευόμενος zu lesen: περιπορευόμενος.

„ 336, „ 4 v. o statt nur der Vater zu lesen: der Vater nur.

„ 363, „ 13 v. u. statt dem zu lesen: den.

„ 371, „ 9 v u. statt nur zu lesen: um.

Zu verbessern in Abth. 2, Bd. IV.

Seite 74, Zeile 2 v. u. statt 2, 26, zu setzen: 2, 36.

„ 79, „ 6 v. o. gehört das Comma nach „geht" vor dieses Wort.

Nachtrag zu den Verbesserungen in Abth. 2, Bd. II.

Seite 26, Zeile 14 v. o. statt nicht seyn könnte zu lesen: nicht nicht seyn könnte.

„ 33, „ 3 v. o. statt Jewoh zu lesen: Jawoh.

„ 92, „ 7 v. o. statt Alug zu lesen: klug.

„ 98, „ 6 v. u statt Gal. 30 zu lesen: Gal. 3.

„ 166, „ 11 v. o. ist unten zu setzen: 1. Abth. 1. Bd., S. 142.

„ 189, „ 7 v. u. statt ihr zu lesen: ihm.

„ 200, „ 2 v. o. statt Astarte zu lesen: Alitta.

„ 206, „ 16 v. o. (wie auch S. 200, Anm. 1) ist zu lesen: ἐπιμεμαθήκασιν.

„ 208, „ 3 v. u. statt Geboten zu lesen: Gebeten.

„ 217, „ 6 v. u. statt Phraortes zu lesen: Phraates.

„ 280, „ 40 statt eine Verlassung zu lesen: mir Veranlassung.

„ 282, „ 9 v. o. statt abgestumpft zu lesen: abgestuft.

„ 293 und 296 statt ἄργοις zu lesen: ἀργοῖς.

„ 297, Zeile 15 v. o. statt und zu lesen: der.

„ 303, „ 3 v. u. statt σχήματα zu lesen: σχήματι.

„ 307, „ 11 v. o. statt uns zu lesen: und.

„ 370, „ 4 v. u. statt anteatimque zu lesen: artuatimque.

„ 403, „ 4 v. o. statt Thutwosis I. zu lesen: Thutmosis I.

„ 425, „ 5 v. u statt Uebergang zu lesen: Untergang.

„ 466, „ 14 v. u. statt berührten zu lesen: berühmten.

„ 504, „ 9 v. o. statt der zu lesen: des.

„ 520, „ 9 v. o. statt Leeren zu lesen: Lehren.

„ 549, „ 6 v. o statt diesen zu lesen: diesem.

„ 567, „ 12 v. o. statt Es zu lesen: Er.

„ 571, „ 10 v. o. statt ihm zu lesen: ihnen.

„ 571, „ 16 v. o. statt der zu lesen: dem.

„ 579, „ 6 v. u. statt ἄειδες zu lesen: ἀειδές.

„ 582, „ 16 v. u. statt dieses zu lesen: dieser.

„ 597, „ 2 v. u. statt tertia zu lesen: tria.

„ 629, „ 14 v. o. sind die zwei ersten Commas zu streichen.

„ 647, „ 1 v. u. statt Odyss. II, 134. zu setzen: Il. XXIV, 78. 753.

„ 648, „ 15 v. u. statt er zu lesen: es.
